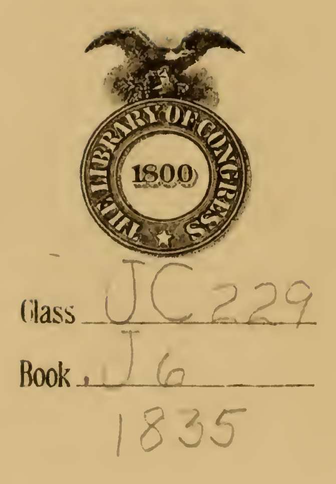

THE LIBRARY OF CONGRESS
1800





COURS

DE

DROIT NATUREL,

PROFESSÉ A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS,

PAR

M. TH. JOUFFROY.

TOME TROISIÈME.



PARIS,

LIBRAIRIE DE L. HACHETTE,

RUE PIERRE-SARRAZIN, 12.

1842.



COURS

DE

DROIT NATUREL.

PARIS.—IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT,
IMPRIMEURS DE L'UNIVERSITÉ ROYALE DE FRANCE,
Rue Racine, 28, près de l'Odéon.

COURS

DE

DROIT NATUREL,

PROFESSÉ A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS,

PAR

M. TH. JOUFFROY.

TOME TROISIÈME,

PUBLIÉ PAR M. PH. DAMIRON



PARIS,

LIBRAIRIE DE L. HACHETTE,

RUE PIERRE-SARRAZIN, 12.

1842.

AVIS

DE L'ÉDITEUR.

Quoique après la *préface* que j'ai placée en tête de la première des publications des œuvres posthumes de M. Jouffroy (*Nouveaux mélanges philosophiques*), il me reste peu de chose à dire sur celles qui viendront ensuite, je ne puis cependant pas laisser aller celle-ci sans quelques mots d'explication ; je me reprocherais d'ailleurs, comme un oubli, un silence qui témoignerait mal des sentiments que les amis de l'auteur avaient voués à sa personne, et qu'ils ont religieusement gardés à sa mémoire.

Ainsi que je l'ai rappelé dans la *préface* dont je viens de parler, et ainsi que M. Jouffroy lui-même l'a indiqué au commencement de son *Cours de droit naturel*, il venait, après trois ans d'un enseignement non interrompu, de traiter sous toutes ses faces et de résoudre dans toutes ses parties le problème capital

de la destinée humaine; il était arrivé au terme de cet ordre d'idées qu'il s'était proposé sous le titre de *morale générale*, lorsque, d'après le plan qu'il s'était tracé, il aborda une nouvelle question, également très-importante, qu'il regardait comme la suite de celle qu'il venait d'épuiser : « La fin de l'homme étant connue, dit-il, quelle doit être sa conduite dans toutes les circonstances possibles ; ou, en d'autres termes, quelles sont les règles de la conduite humaine? Cette question est celle-là même qui fait le sujet de la science du *droit naturel*, en prenant ce mot mal fait, mais consacré, dans son acception la plus étendue. » Il passait ainsi, logiquement, de la recherche du but de la vie, à celle des moyens qui mènent à ce but; il quittait la *morale générale* pour la *morale particulière*, la théorie du bien pour celle des pratiques du bien; c'était toute une vaste carrière qu'il s'ouvrait de nouveau et qu'il espérait parcourir successivement dans tous ses points. Malheureusement pour nous, il ne l'a parcourue qu'à demi; la mort la lui a fermée avant le temps. En effet, comme il avait compris que, pour mieux assurer le fondement du *droit naturel*, il ne suffisait pas de

l'établir spéculativement et en lui-même, mais qu'il fallait aussi le soumettre à l'épreuve de l'histoire, il avait d'abord entrepris la revue critique et la discussion des différents systèmes de morale; ce n'étaient là que ses *prolégomènes*; ce fut tout ce qu'il put laisser.

M. Jouffroy aurait voulu ensuite suivre et développer ce principe du droit dans toutes ses différentes applications, c'est-à-dire, dans les diverses branches de la *morale particulière,* mais il ne traita expressément d'aucune; je ne sache pas du moins que dans sa chaire, et je ne vois pas par ses papiers, qu'il soit allé au delà de certaines considérations par lesquelles il préludait à ces études spéciales: c'est un commencement d'exécution, mais ce n'est rien de plus; c'est assez pour exciter, mais non pour satisfaire la curiosité. La promesse eût été tenue, on ne saurait en douter; mais pour la tenir il fallait vivre, et, on le sait trop, ne vit pas qui veut. Aussi, entre tant d'autres regrets, le professeur mourant, et mourant dans la pleine conscience de sa ferme et vive pensée, a-t-il dû emporter celui d'une œuvre laissée malgré lui incomplète, quand il n'avait, si on me permet de

le dire, qu'à parler pour qu'elle fût terminée. Le plus difficile en était fait; encore un an, peut-être, d'un enseignement sans empêchement, et le reste était achevé.

Ce bonheur de l'achèvement, ici comme en bien d'autres choses, lui a été refusé. Cependant il ne faudrait pas croire que le *Cours de droit naturel* ait les inconvénients ou les défauts d'un livre à moitié fait. D'abord en ce qu'il est, c'est-à-dire comme *prolégomènes*, aujourd'hui surtout qu'il va recevoir, par la présente publication, un notable complément, il forme un tout qui se suffit et se soutient par lui-même. Ensuite, et toujours comme *prolégomènes*, il contient, du moins implicitement, toutes les idées fondamentales que l'auteur aurait développées dans la suite de son ouvrage; elles n'y paraissent, il est vrai, que d'une manière indirecte et à l'occasion des systèmes qu'elles servent à critiquer; et sans doute il vaudrait mieux que, reprises en elles-mêmes, elles eussent pu être présentées directement et par ordre; elles y eussent gagné en démonstration, en lumière et en conséquence; tandis que telles que nous les avons, éparses et divisées selon le besoin de la discussion, indiquées plutôt

qu'expliquées, réduites et concentrées, elles ne paraissent pas avec le caractère d'une doctrine systématiquement exposée. Mais, néanmoins, pour qui sait les y saisir, elles se trouvent toutes déposées dans cette large introduction, qui, dans les trois volumes dont elle se compose, contient les germes de tout le reste : en sorte que, réellement, il manque moins à cet enseignement qu'il ne semblerait en apparence ; que, jusqu'à un certain point, il est achevé sans l'être, et que pour être fécondé il n'a besoin que d'être médité.

Ainsi on y trouvera largement de quoi se contenter, aujourd'hui surtout qu'on possédera ce qu'il y avait d'inédit de cette importante production. Dans ce qu'il avait lui-même publié, M. Jouffroy n'avait pu, en effet, faire entrer toutes ses leçons sur l'histoire du *droit naturel ;* il en avait laissé sept, qui, jointes à celles dont le sujet aurait été ce droit lui-même traité théoriquement, auraient aisément pu composer un volume nouveau. Ce sont ces sept leçons que nous livrons au public. Elles étaient dans les papiers de l'auteur, parfaitement en ordre, et la plupart revues et corrigées par lui, sur la copie du sténographe ; à deux

seulement il n'avait pas touché ; mais elles demandaient peu de soin pour être en état d'être imprimées ; une autre leçon, tout entière écrite de sa main, et qui devait servir de transition de la partie historique à la partie dogmatique du cours, était aussi dans ses papiers ; je l'en ai tirée pour la joindre, ainsi qu'il convenait, aux précédentes.

J'ai dit que M. Jouffroy avait revu et corrigé lui-même la plupart de ces leçons. Je dois toutefois ajouter qu'il ne les avait peut-être pas retouchées, comme s'il eût eu le dessein de les livrer de suite à l'impression ; il se réservait sans doute d'y revenir, non pour y rien changer au fond, non pour y rien ajouter, mais plutôt pour en retrancher certaines répétitions et certains développements que l'enseignement exige, et qui en font souvent la puissance, mais qu'un écrit supporte moins. Ces réductions, je ne les ai pas tentées, de peur d'être infidèle en abrégeant ; j'ai tout donné : on retrouvera donc dans ces pages cette abondance d'explications qui faisait un des caractères de l'enseignement de M. Jouffroy ; on y retrouvera l'abandon de la pensée qui se produit dans une chaire

autrement que dans un livre ; on aura le professeur peut-être un peu plus que l'écrivain ; mais on aura, dans tous les cas, ce qui était de l'écrivain tout comme du professeur, je veux dire cette parfaite clarté, ce mouvement et cet intérêt, que sa parole comme sa plume répandait infailliblement sur tous les sujets qu'il traitait. En réalité on n'y perdra guère que certaines améliorations de forme et de disposition qui, très-faciles à l'auteur, eussent été plus délicates et plus embarrassantes pour l'éditeur. Tel qu'il est donc, ce *supplément* donnera incontestablement un nouveau prix au *Cours de droit naturel*, et fera regretter que ce cours n'ait pas pu être continué et poussé jusqu'à son terme. Heureusement que, pour nous consoler, nous pouvons espérer d'autres publications, qui nous seront un dédommagement de ce qui manque encore à celle-ci.

PH. DAMIRON.

Septembre 1842.

COURS

DE

DROIT NATUREL.

Vingt-cinquième Leçon.

FRAGMENT DE LA DOCTRINE DE WOLF. — DOCTRINES DE CRUSIUS, PUFFENDORF, CUMBERLAND. LES STOICIENS.

MESSIEURS,

J'ai essayé dans la dernière leçon de vous montrer que la notion du bien avait plusieurs traductions possibles, parce que le fait représenté par cette notion a lui-même plusieurs faces. C'est une puissante raison à l'appui de l'exactitude de l'idée que nous nous sommes faite de cette morale du bien, de voir tous les systèmes philosophiques qui n'ont pas cru que l'idée du bien était irréductible et qui ont tenté d'en donner une définition, adopter pour définition du bien une définition qui représente sous une de ses faces le fait qui, selon nous, est représenté par le mot bien. Cette coïncidence de tant d'esprits divers, sinon dans la forme même de la définition du bien, au

moins dans le fond de cette définition, dans le fait que cette définition, selon eux, doit représenter, est une preuve très-rassurante que nous ne sommes pas hors des voies de la vérité quand nous essayons de donner une idée du fait que représente le mot bien.

Messieurs, après avoir montré et les différentes faces du fait et les différentes définitions possibles du bien qui pouvaient en résulter, j'ai commencé dans la dernière leçon à vous donner une exposition rapide des systèmes qui ont adopté l'une ou l'autre de ces définitions, et je vous ai parlé d'abord du système de Wollaston, qui a vu le fait du bien sous la face de la vérité, et qui a réduit l'idée du bien à l'idée de la vérité, et celle de la vertu à celle de la véracité. Puis, je vous ai exposé aussi en très-peu de mots le système de Clarke, qui a vu le bien sous la face de la nature des choses, et qui a donné du bien une définition conséquente à ce point de vue.

Je vais poursuivre dans la leçon d'aujourd'hui cette série d'expositions, sans suivre aucun ordre rigoureux, parce qu'il n'y en a pas à suivre, parce que rien n'indique qu'on doive commencer par l'un plutôt que par l'autre.

Ce n'est pas par la raison, selon Wolf, que nous sommes primitivement informés de l'existence du bien. Longtemps avant que la raison nous parle, ce que Wolf appelle l'appétit, *appetitus*, et ce que j'appelle, moi, tendances primitives, penchants primitifs de la na-

ture humaine, nous révèle ce qui est le bien; en effet, il y a en nous deux espèces d'appétits, dont les uns nous poussent à notre bien privé, c'est-à-dire à notre conservation et à notre perfectionnement, et les autres au bien commun, c'est-à-dire à la conservation et au perfectionnement de nos semblables. Il n'y a donc pas un élément du bien vers lequel nous ne soyons primitivement attirés par l'appétit avant que la raison vienne nous apprendre en quoi il consiste et nous le définir d'une manière rigoureuse.

Mais le désir n'est pas, avant l'arrivée de la raison, le seul signe qui nous révèle le bien ; il nous est même indiqué par un second signe, le plaisir. En effet, nous sommes agréablement affectés, et de notre bien et de celui des autres. Nous sommes donc, selon Wolf, antérieurement au développement de la raison, avertis de ce qu'est le bien par un double signe, l'appétit d'une part et les sensations agréables de l'autre. Mais si ces signes nous indiquent le bien, la raison seule nous en donne l'idée, en concevant que le bien est la perfection; et s'ils nous y attirent, la raison seule encore peut nous y conduire, parce que seule elle définit le but et détermine les moyens.

Les inconvénients de l'appétit et de la sensation comme mobiles de la conduite tiennent, selon Wolf, à deux causes : la première, qu'il y a des biens faux et des maux qui le sont aussi; la seconde, qu'il y a des biens et des maux latents.

Il est évident que par ces deux formules Wolf

indique les faits suivants que nous avons nous-même signalés en premier lieu. La raison conçoit le bien en lui-même; la raison en découvre les véritables caractères; la raison peut, par ces caractères, déterminer, d'une manière sûre, ce qu'il est bon de faire : l'appétit ne peut rien de tout ceci. Les objets auxquels il nous pousse sont bons; mais ils sont particuliers, et sous chaque bien vers lequel il nous pousse un plus grand mal peut être caché, en sorte qu'au total le bien particulier n'en est pas un, et n'est qu'un faux bien. L'apparence est le bien; la conséquence qui est cachée est le mal, et c'est un mal latent. Il en est de même des objets dont l'appétit nous détourne; il en est qui, si nous pouvions surmonter l'aversion qu'ils nous inspirent, nous procureraient un grand bien. Un objet de cette nature est donc un faux mal, et le bien qu'il cause un bien latent. Voilà le sens des formules de Wolf; et ce sens est très-juste. Il s'ensuit que quoique nos penchants nous indiquent, dès le début de la vie, ce qui est bien et ce qui est mal, il n'en résulte pas que la raison soit inutile. Elle seule nous donne l'idée du bien; elle seule est capable, au moyen de cette idée, de déterminer dans chaque cas particulier ce qui est véritablement bon et véritablement mauvais. Je vous demande pardon, Messieurs, d'être entré dans ce détail. Mais comme il coïncide avec des choses que je vous ai dites, j'ai voulu ne pas vous le laisser ignorer.

De toutes ces idées, Wolf déduit ce qu'il appelle

une notion générale du bien et du mal; c'est-à-dire une formule qui définit toute action bonne. Cette formule je vais vous la donner; vous y prendrez une idée de la langue toute scolastique de l'auteur : *Actiones bonæ tendunt vel ad conservationem perfectionis essentialis, vel ad acquirendum accidentalem.*

Le nom de Wolf, Messieurs, me rappelle naturellement celui du plus grand adversaire de sa philosophie et de celle de Leibnitz, de Crusius, qui a attaché son nom à la doctrine qui résout l'idée du bien dans l'idée de la volonté de Dieu.

Un problème qui a tourmenté et qui tourmentera longtemps encore l'esprit humain, Messieurs, c'est celui de la conciliation, dans la nature de Dieu, de la liberté et de la nécessité. Il semble impossible qu'il y ait rien d'arbitraire dans les déterminations divines; car un être qui existe par soi-même et de toute éternité, un être qui est la source, et par conséquent la raison de tous les autres, ne peut avoir de raison hors de lui. Or, il paraît impossible de concilier l'idée de nécessité ou d'être qui existe par soi-même, et qui, étant la dernière raison de tout, l'est, par conséquent, de la raison même, avec celle de liberté ou d'arbitraire dans les déterminations de cet être; ce que Dieu fait, en d'autres termes, il semble évident à la raison humaine qu'il n'a pas pu ne pas le faire, et de même qu'il n'est pas libre de penser autrement qu'il ne pense, il lui paraît qu'il ne l'est pas d'agir autrement qu'il n'agit. Voilà une des faces sous lesquelles Dieu se présente à nous.

D'un autre côté, refuser à Dieu la liberté, c'est lui refuser ce qui nous paraît en nous non-seulement une qualité essentielle et fondamentale, mais encore une qualité principale, notre qualité la plus élevée, celle qui nous fait personnes et qui nous distingue des choses, celle qui fait que nous sommes susceptibles de bonté et de vertu ; et, comme nous faisons nécessairement Dieu à notre image, retrancher de Dieu l'idée de la qualité qui nous semble la plus élevée en nous, c'est, aux yeux de la raison humaine, amoindrir sa grandeur. Il y a plus ; si les actes de Dieu sont nécessaires, si Dieu n'est pas libre, dès lors tous les rapports de la créature avec Dieu, rapports si doux, si consolants, si rassurants, rapports que nous semblent exiger et l'imperfection de l'ordre, et l'injustice des rétributions morales ici-bas, ces rapports s'évanouissent ou semblent devoir s'évanouir.

Ainsi, Messieurs, quand, d'un côté, il semble dériver de la nature de Dieu que toutes ses déterminations sont nécessaires ; d'un autre, il semble dériver de la nature de l'homme et du spectacle des choses d'ici-bas qu'elles sont libres ; toute philosophie doit nécessairement pencher vers l'une ou l'autre de ces deux idées contradictoires ; et parmi les antagonismes que Kant a signalés dans les idées de la raison, il n'a pas oublié celui-là.

Le défaut de la doctrine de Leibnitz était de conduire à considérer Dieu comme un être nécessaire, et cette conclusion comme toutes les conclusions excessives effraya le sens commun et la

philosophie en Allemagne. Il y eut donc une réaction contre cette idée, d'où suivait l'optimisme dans l'ordre moral. Et à la tête de cette réaction se plaça Crusius, philosophe dont j'ai prononcé le nom tout à l'heure, et dont je vais vous exposer en peu de mots la doctrine.

Pour échapper à la nécessité divine, Crusius se jeta complétement dans l'hypothèse contraire; car il accorda à Dieu ce qu'on appelait dans ce temps-là la liberté d'indifférence, et de cette liberté d'indifférence accordée à Dieu dérivaient des maximes morales qui engendrèrent le système de Crusius.

Si Dieu est un être libre, libre d'une liberté d'indifférence, il pouvait ou créer ou ne pas créer le monde; et non-seulement il pouvait le créer ou ne pas le créer, mais il pouvait le créer de telle façon ou de telle autre; de sorte que ce monde est un effet purement arbitraire. Dieu aurait pu, au lieu des créatures que nous voyons, en faire de toutes différentes; et au lieu des idées qu'ont ces créatures, leur en donner de toutes contraires. S'il en est ainsi et que d'un autre côté le bien pour chaque être soit relatif à sa nature, et le bien total à la nature du tout, il s'ensuit que ce qui est bien dans l'ordre de choses créé aurait pu être mal dans un autre, et que par conséquent les idées de bien et de mal n'ont rien d'absolu, et ne sont, non plus que le monde, que le résultat d'actes arbitraires de Dieu. Je crois que je me fais comprendre.

Si Dieu est un être libre d'une liberté d'indifférence, il s'ensuit que la création aurait pu être tout autre; et comme l'idée du bien, ou de la création, est relative à la nature de la création, le bien de la création aurait pu être tout autre, et par conséquent celui de tous les êtres qui la composent; donc le bien tel que nous le concevons n'est pas tel absolument, mais la pure volonté de Dieu. Il dépendait de lui que les idées de bien que nous avons fussent tout autres, que ce qui est bien véritablement fût mal, et que ce qui est mal fût bien. Où est donc la raison de faire et de respecter le bien? Elle n'est pas dans le bien lui-même, mais uniquement dans la volonté de Dieu; laquelle n'étant pas bonne par elle-même puisqu'il n'y a plus de bien, ne nous impose que par la puissance et la supériorité de Dieu sur nous; ce qui change toutes les idées ordinaires sur le bien, car remarquez que ce qui constitue le bien pour nous n'est pas cette circonstance que Dieu l'a voulu; au contraire, nous commençons par nous démontrer que le bien étant bien, Dieu ne peut pas ne pas le vouloir; et ce n'est qu'après et à cause de cette coïncidence nécessaire que nous convenons que la volonté de Dieu est notre loi; en sorte que la volonté divine n'est pour nous que le bien considéré sous une certaine face, et que son autorité se résout dans celle du bien; au lieu que Crusius, emporté par le désir de restituer la liberté divine anéantie par la doctrine de Leibnitz, aboutit à résoudre l'autorité du bien dans celle de

la volonté de Dieu ; voilà ce qui rend son système insoutenable et faux. Car si le bien n'avait d'autre caractère que d'être la volonté de Dieu, nous ne sentirions pas l'obligation de le respecter ; un homme beaucoup plus puissant que nous peut bien nous prescrire une chose et nous contraindre à la faire ; mais, à moins qu'elle ne soit bonne, nous ne nous y sentons nullement obligés ; et si elle est bonne, ce n'est pas la volonté puissante qui ordonne, mais la bonté de la chose ordonnée qui détermine en nous le sentiment d'obligation ; et cela est si profondément gravé dans notre raison, que cela est vrai à ses yeux de toute volonté, même de celle de Dieu, et que nous ne sentons pas plus d'obligation d'adhérer à la volonté de Dieu, comme telle, qu'à celle du dernier des hommes, mais seulement à la bonté intrinsèque de ce qu'elle exige de nous. C'est donc à juste titre qu'on a fait à Crusius cette objection. On ne lui en a pas fait moins justement une autre. C'est que dire que le bien est la volonté de Dieu, n'est pas dire du tout en quoi consiste le bien. — Car il reste à savoir ce que Dieu veut ; et à moins qu'on n'ait recours à une révélation positive, il faudra déterminer un signe auquel les choses qu'il veut puissent être reconnues, et il n'y en a pas dès que le seul signe indiqué par la raison humaine, savoir la bonté absolue, est supprimé. Essayez, en effet, et vous verrez que votre raison sera toujours ramenée, pour découvrir ce que Dieu a voulu, à déterminer d'abord ce qui est bien, pour en con-

clure que Dieu l'a voulu; en sorte que le système de Crusius, ou implique contradiction s'il aboutit à des règles de conduite, ou est incapable d'en rendre compte : et voilà ce que j'avais à dire de cette doctrine. Il en est deux autres qui, sans être générales, méritent pourtant de trouver place dans cette leçon.

Ces deux doctrines, que je ne trouve pas dans mes notes, sont celles de Cumberland et de Puffendorf.

Très-peu de mots me suffiront pour en donner une idée. Elles ne méritent pas de grands développements; elles sont d'ailleurs très-faciles à comprendre.

Cumberland, dans son ouvrage intitulé : *Les lois de la nature expliquées*, part de ce principe que Dieu étant la bonté même, on doit reconnaître sa conduite ou ce qu'il a voulu, à ce signe qu'elle produit le plus grand bonheur possible de tous les hommes. Or, comme le plus grand bonheur possible de tous les hommes dépend du plus grand exercice possible de la bienveillance entre eux, il s'ensuit que la conduite la plus conforme à cette bienveillance est en même temps la plus raisonnable et la plus morale, celle qui est obligatoire. C'est de là que Cumberland déduit ce qu'il appelle les lois de la nature, les lois de la sociabilité universelle. Je ferai remarquer que, ou cette doctrine repose sur le principe de la volonté de Dieu comme celle de Crusius, ou qu'elle repose sur l'hypothèse de la bonté de Dieu. Or, il n'y a que deux manières de la fonder; ou de dire : Ce que Dieu

veut, nous devons le faire; c'est le bien, c'est le devoir : or, Dieu est bon; donc il contribuera le plus possible au bonheur des hommes; c'est ce qu'il veut; ce qui fait reposer le fondement de l'idée morale, l'idée du bien, sur la volonté de Dieu; ou partir du principe que Dieu est bon, et en conclure que tout ce qui peut contribuer au bonheur des hommes est précisément ce que nous devons faire, ce qui réduit l'idée du bien à l'idée de la bonté de Dieu. Ces deux manières de fonder l'idée du bien, ne sont pas plus philosophiques l'une que l'autre. Si Cumberland eût appartenu à une époque plus avancée, il ne serait pas tombé dans un système pareil.

Un autre reproche à faire à ce système, c'est qu'on peut bien déduire de la maxime fondamentale ce qui est bien dans les relations des hommes avec les hommes, mais non pas ce qui est bien dans la conduite personnelle de l'homme, et ensuite dans la conduite de l'homme envers Dieu et envers les choses. La maxime fondamentale de cette doctrine n'atteint que les rapports des hommes entre eux. Elle peut tout au plus fournir la base, le fond, le principe de tous les devoirs des hommes entre eux; mais elle ne peut pas produire les autres parties de la morale, déterminer ce qui est bien dans la nature de l'homme envers l'homme, envers lui-même, envers les choses. C'est déjà un signe que la maxime n'est pas assez générale, que par conséquent elle ne représente pas la véritable vérité.

J'en dirai autant, et à plus forte raison, de la maxime fondamentale sur laquelle Puffendorf fonde son droit naturel. Il cherche quelle est la fin de la société humaine, et il trouve que la fin de la société humaine, c'est la conservation d'abord de l'association entre les hommes, et le perfectionnement de cette association, qui doit devenir plus intime, plus complète de jour en jour, et qui en même temps doit s'étendre de plus en plus, ou arriver à s'étendre à l'humanité tout entière.

Si c'est là le but de la société, il s'ensuit que tout ce qui peut tendre et à amener la société au degré où elle est parvenue, et à en augmenter l'étendue, et à en perfectionner les ressorts, tout cela est bon, et que, par conséquent, on peut tirer de cette maxime tous les devoirs qui doivent régir les relations des hommes entre eux. Il n'y a aucun inconvénient à admettre une telle doctrine. Mais remarquez qu'il ne sort de cette doctrine que les devoirs de société; cette doctrine est déduite de la fin de la société. C'est, en effet, de la fin de la société qu'on doit déduire les devoirs à observer dans la société, les devoirs des individus envers la société. Mais cette doctrine, exclusivement personnelle, n'embrasse pas même les devoirs des hommes entre eux, et encore moins les devoirs envers la société. Puffendorf est tout bonnement un jurisconsulte qui, voulant être un peu philosophe, a cherché une maxime générale d'où il pût déduire les bases de son droit naturel. Elle n'est pas fausse; mais c'est à peine un système

de morale ; c'est tout au plus un système de droit social.

Il y a une foule de systèmes rationnels qui se sont portés à poser comme règle de ce que nous devons faire, ou comme représentant l'idée du bien, des formules du goût de celle-ci : Pour bien agir, il faut obéir aux lois de la nature ; pour bien agir, il faut suivre les inspirations de la droite raison ; pour bien agir, il faut obéir à sa conscience ; pour bien agir, il faut observer les lois du devoir.

Toutes ces formules n'avancent pas d'un pas la question ; elles ne font que constater que leurs auteurs regardaient l'idée du bien comme une idée rationnelle, comme une idée législative, comme une idée obligatoire. Mais toutes ces doctrines n'aboutissent pas à donner une définition de l'idée de bien. Je n'ai pas besoin de les rapporter aux auteurs qui les ont émises, ni de les exposer ; elles sont exposées par leur énonciation.

En terminant, je vous dirai un mot de la doctrine la plus célèbre que la philosophie morale ait produite dans l'antiquité, de la doctrine stoïque.

Quoique mon objet dans ce cours ne soit pas de vous faire connaître les doctrines morales de l'antiquité, mais seulement celles des temps modernes, cependant la doctrine stoïque est une si grande doctrine que je ne puis pas me dispenser de dire en quelques mots comment elle résolvait toutes les questions morales, non pas toutes les questions fondamentales, mais la question de la nature du bien.

Vous verrez combien cette doctrine se rapporte, pour mieux dire est identique à celle que je vous ai déjà exposée, et que je vous développerai avec plus de précision dans les prochaines leçons.

Je dois d'abord vous dire qu'il y a un grand nombre de stoïciens dans l'antiquité, que chacun de ces stoïciens a entendu le stoïcisme à sa façon, l'a représenté sous certaines formes qui lui étaient propres, et qu'en comparant ce qu'on sait, je ne dis pas ce qui nous reste de la philosophie de Zénon, fondateur de cette doctrine, ou ce que professèrent plus tard les plus illustres des stoïciens, particulièrement Chrysippe, il est difficile sur plusieurs points fondamentaux d'établir l'uniformité des doctrines stoïciennes. Un point qui n'est pas contesté, c'est que les stoïciens professaient la doctrine qu'il fallait agir conformément à la nature. Voilà une maxime stoïcienne incontestable et incontestée. Voilà une maxime stoïcienne qui a été professée par les plus illustres philosophes de cette école. Comment les stoïciens entendaient-ils cette maxime ? Il suffit de lire l'article consacré par Diogène de Laërce à Zénon, et à propos de Zénon à tous les stoïciens en général, pour ne pas conserver un seul doute sur ce point ; Diogène de Laërce dit positivement en termes tout aussi clairs que pourrait le faire un auteur moderne, que par cette maxime, *agir conformément à la nature*, les stoïciens entendaient que chaque être devait aller à la fin vers laquelle ou pour laquelle notre nature est faite et qui résulte de sa constitution. Tel était

le devoir de chaque être ou de chaque créature humaine, selon les stoïciens. Mais de plus, les stoïciens pensaient que chaque individu, en allant à la fin pour laquelle la nature l'a destiné, devait tenir compte de la fin même de l'univers et de chacune des choses que l'univers comprend. Ainsi, il y a là dedans et l'idée que le tout a une fin et que cette fin est le bien même; de plus, l'idée que chaque être particulier ayant sa nature spéciale a aussi sa fin spéciale; et enfin cette troisième idée, que la fin de chaque être particulier n'est pas indifférente à la fin du tout, mais en est un élément; comme la fin du tout doit être pour tous, chaque être particulier doit poursuivre la sienne en vue du tout, afin de se mettre en harmonie avec la fin de toutes choses. Peut-être, en donnant ce développement à l'idée stoïcienne, vais-je plus loin que n'a été leur pensée. Toutefois, ce qui me confirme dans l'opinion qu'on peut pousser jusque-là le stoïcisme, c'est qu'il est assez positif qu'il y a eu dans le stoïcisme deux sectes principales : l'une pensait que la fin de Dieu devient accessoire dans la pensée de l'individu, et l'autre pensait au contraire que la fin de l'individu était peu de chose, et qu'il devait se sacrifier lui-même à la fin du tout, toutes les fois que ce sacrifice était nécessaire; en sorte que parmi les stoïciens, il y en aurait eu quelques-uns qui auraient pour ainsi dire réduit les devoirs de l'individu à aller à sa propre fin en laissant l'univers se tirer d'affaire comme il le pourrait, tandis qu'il y en aurait eu d'autres qui auraient donné

pour fin à l'individu le bien en soi, la fin totale, en négligeant son bien particulier. Si les stoïciens se sont divisés sur ce point, il faut qu'ils aient creusé beaucoup l'idée de fin et l'idée de bien, et je ne suis pas allé trop loin en leur attribuant la doctrine que je viens de vous exposer.

Une vue profonde de la philosophie stoïcienne, et que j'ai développée d'une manière claire, je crois, pour vous tous, c'est que la volonté ou le plaisir n'est pas du tout le bien. La preuve qu'en donnaient les stoïciens, d'après Diogène de Laërce, c'est qu'il n'y a pas seulement bien pour les êtres qui sont capables de plaisir ; il y a bien pour tous les êtres, car il y a fin pour tous les êtres. Ainsi il y a un bien pour les plantes comme pour les animaux, quoique les plantes ne soient pas sensibles. Il y a un bien pour les êtres qui sont moins organisés que les plantes, ou qui ne le sont même pas du tout. Donc le bien n'est pas la volupté... car le bien se rencontre dans les êtres où la volupté n'est pas possible, faute de sensibilité. Qu'était la volupté aux yeux des stoïciens ? c'était un moyen surabondant, c'est l'expression, de pousser au bien les créatures douées de sensibilité ; un moyen surabondant ; car celles qui sont privées de sensibilité y vont fatalement ; car la plante qui n'est pas sensible va fatalement à sa fin, de manière que la sensibilité n'est pas une circonstance indispensable pour qu'un être aille à sa fin ; mais quand il y a de la sensibilité comme dans les animaux, l'être va à sa fin par sa nature propre comme

s'il n'était pas sensible; il va moins par l'attrait du plaisir que par le penchant. De plus, on aperçoit chez les stoïciens cette noble idée que la volupté n'est qu'un moyen surabondant accordé à quelques êtres pour aller au bien. En effet, les plantes vont à leur bien sans sensibilité; les animaux y vont sans raison; l'homme y va à la fois et par sa nature et par ses penchants, c'est-à-dire par sa sensibilité et par sa raison.

Voyez, Messieurs, la profondeur des vues de la doctrine stoïque. Tout cela n'est qu'indiqué dans les fragments qui nous restent de cette doctrine et dans les témoignages. Mais ces fragments, ces témoignages sont assez clairs pour qu'on ait le droit d'attribuer au stoïcisme, ou du moins à quelques-uns des stoïciens toutes ces idées.

Comme la raison détermine d'une manière claire et précise quelle est notre fin à nous, et jusqu'à un certain point quelle peut être la fin de beaucoup d'autres choses qui nous sont étrangères, tout être qui est doué de raison doit préférer, pour aller au bien, le moyen supérieur au moyen inférieur, d'autant mieux que le moyen supérieur est beaucoup plus sûr que le moyen inférieur. Ainsi tout être raisonnable doit aller au bien par la raison, c'est-à-dire par son intelligence, c'est-à-dire qu'il ne doit pas abandonner l'accomplissement de sa destinée ou de sa fin au mouvement des penchants, de l'attrait du plaisir; car c'est là une qualité inférieure en lui. Mais quand un être a reçu du ciel cette faculté supérieure qui est la raison, par laquelle il peut non-

seulement sentir son bien, mais le comprendre, il ne doit plus obéir qu'à la raison, ne se fier qu'à elle pour déterminer où est son bien et y aller. De manière que vivre conformément à la nature, pour un être raisonnable, c'est suivre les lois de la raison, et de la seule raison. Vous comprendrez par là comment les stoïciens ont proscrit le plaisir et la volupté, la recherche du bien-être, comment ils ont prêché le combat contre les passions, quoique cette même doctrine regardât les penchants comme quelque chose qui nous poussait fatalement, aveuglément au bien. Ces deux opinions ne sont pas contradictoires dans la doctrine stoïcienne; elles s'accommodent au contraire parfaitement. Ce qui distingue le plus les stoïciens les uns des autres, c'est l'idée que chacun d'eux s'est faite de la nature de l'homme. Et remarquez que de cette idée de la nature de l'homme dépendait la règle, la sublimité de la morale qu'ils imposaient à l'homme. Agir conformément à la nature, voilà la maxime générale; reste à savoir quelle est la nature. Or, plus on se fait une idée élevée de la nature de l'homme, plus on se fait une idée élevée, sublime de la destination, de la fin de l'homme, et par conséquent de la conduite à tenir. De manière que ceux des stoïciens qui n'ont vu dans l'homme que ce qui le distingue des animaux, savoir, la liberté d'une part, la raison de l'autre, sont arrivés à une morale qui est l'idéal même de la morale, et qui dépasse, tant elle est sublime, les forces humaines. Mais dans l'application, en effet, ils sont

arrivés à déclarer qu'il ne fallait tenir aucun compte de ce qui ne venait pas de la raison, et que, par conséquent, il ne fallait accepter ni comme quelque chose par soi-même, ni comme auxiliaire qui pousse à un but bon, ni le plaisir ni le penchant d'aucune espèce, ne tenir aucun compte de tous les biens qui ne dépendaient pas de la nature humaine; car ce n'étaient pas de véritables biens; qu'il n'y avait qu'un bien, qui était de rester libre; que c'était le seul conforme à notre nature; car dans notre nature propre d'homme, nous ne sommes que des êtres libres et raisonnables; le reste nous le partageons avec les animaux : par conséquent le reste n'est pas essentiel à l'homme.

Vous voyez où peut conduire une pareille recherche faite dans un tel point de vue. Messieurs, vous voyez donc que c'est encore dans l'antiquité que se rencontrent les solutions les plus vraies du problème moral; que l'école stoïcienne n'a pas été surpassée dans les temps modernes. A peine a-t-elle été atteinte. Je voudrais avoir le loisir, et qu'il entrât dans le cadre de ce cours de vous exposer dans tous ses détails et dans toute sa grandeur la doctrine stoïque. Mais je ne le dois ni ne le veux.

Je consacrerai, je pense, la prochaine leçon à l'exposition de la morale de Kant. Il m'est impossible d'achever un cours sur le principe de la morale, sans vous faire connaître cette grande morale qui est celle qui a reproduit avec le plus de fidélité

la doctrine stoïque. Probablement donc, dans la prochaine leçon, je vous exposerai avec étendue et développement la morale de Kant. Aujourd'hui je m'en tiendrai là.

Vingt-sixième Leçon.

KANT.

Messieurs,

Vous savez déjà quel est l'objet de cette leçon; c'est de vous donner, sinon une exposition, au moins une idée de la morale de Kant.

Soit que l'on considère le nombre des questions embrassées par la philosophie de Kant, soit qu'on fasse attention à l'étendue et à la profondeur de ses idées sur chacune de ces questions, soit enfin que l'on envisage la méthode puissante qui enchaîne toutes ses idées l'une à l'autre, on est obligé d'avouer que Kant est le plus grand métaphysicien des temps modernes, et que pour trouver un génie philosophique qui l'égale il faut remonter jusqu'à Aristote. Quiconque a seulement pénétré dans quelques-unes des parties de la doctrine de Kant, et n'est point étranger aux travaux des autres philosophes modernes, doit reconnaître la parfaite vérité de l'opinion que j'avance. Par malheur, ce grand métaphysicien a enveloppé ses idées d'un voile épais, sous lequel il est extrêmement difficile de les saisir. L'originalité même de ses

conceptions l'a conduit à se créer, pour les rendre, une langue tout à fait spéciale, langue qu'il faut apprendre d'abord, sauf à comprendre ensuite la doctrine qu'elle enveloppe. Or, on n'apprend pas une langue philosophique comme une langue ordinaire. Les langues ordinaires représentant des idées qu'on possède, il suffit, pour se les approprier, d'associer à des idées qu'on a déjà, des mots qu'on n'a pas encore. Mais quand il s'agit de s'approprier une langue philosophique, on se trouve enfermé dans un cercle vicieux; car d'une part il faudrait posséder d'avance les idées du philosophe, pour entendre sa langue, et par conséquent pour l'apprendre. Et de l'autre, ce n'est que par les mots de cette langue que l'on peut pénétrer jusqu'à ses idées; de là l'extrême difficulté que présente l'intelligence des ouvrages et des opinions du philosophe allemand.

Par delà cette difficulté s'en rencontre une autre qui naît de l'intime connexion de toutes les parties de sa philosophie. Cette philosophie est toute d'une pièce, et ne se laisse prendre que dans son unité. La morale, l'œsthétique, la théodicée kantiennes, sont impénétrables à qui n'a pas compris sa logique, dont l'intelligence implique une étude approfondie des résultats de sa psychologie. Il faut une grande force et une grande persévérance d'attention pour comprendre un tout ainsi lié, et quand on l'a compris, il est presque impossible d'en exposer séparément une partie. Je sens vivement cette impossibilité au

début de cette leçon, Messieurs; car bien que ma prétention ne soit nullement de vous exposer à fond la morale de Kant, entreprise trop vaste et qui exigerait tout un cours, et que mon seul dessein soit de vous faire entrevoir la méthode originale adoptée par ce philosophe, et comment, appuyé sur cette méthode, il fait cinq à six grands pas qui le conduisent au but, encore est-il que je ne le puis sans vous donner sur le but, sur les bases et sur l'ensemble de sa philosophie, quelques indications préalables. Je tâcherai de les rendre aussi brèves que possible, et de suppléer aux développements par la précision.

L'idée fondamentale et première de tous les travaux de Kant a été d'en finir avec le scepticisme, et, pour en finir avec le scepticisme, de déterminer d'une manière rigoureuse, et une fois pour toutes, le degré de certitude que la connaissance humaine offre réellement. Pour arriver à ce résultat, que fallait-il? Trois choses que Kant a faites. En premier lieu, séparer dans la connaissance humaine les éléments de nature diverse qui la composent; en second lieu, découvrir parmi ces éléments ceux dans la vérité desquels toute vérité humaine vient se résoudre; en troisième lieu, apprécier la certitude de ces éléments, ou, ce qui revient au même, l'autorité des facultés qui la donnent. Vous voyez, Messieurs, que le but de Kant est tout logique et sa méthode toute psychologique. Son but est de fixer la valeur de la connaissance humaine; mais des trois opérations par où passe sa méthode

pour l'atteindre, les deux premières sont psychologiques, et servent de base à la troisième, qui n'est que l'application du raisonnement aux résultats fournis par les deux autres. Analyse de la connaissance humaine, aboutissant à en dénombrer les éléments; analyse de la certitude humaine, aboutissant à déterminer dans quels éléments de la connaissance elle repose : voilà les deux premières opérations, qui sont de pure observation. Cela fait, critique de la valeur de ces éléments ou de l'autorité des facultés qui les donnent : voilà la troisième opération, qui est toute de raisonnement ou d'induction, et qui aboutit à la solution du problème posé. Tel est le but, telle est la méthode de Kant. Tout l'esprit de sa philosophie est dans le peu de mots que je viens de vous dire, et vous voyez le sens de ces titres singuliers attachés par lui à ses ouvrages fondamentaux : *Critique de la raison pure*, *Critique de la raison pratique*, *Critique du jugement*.

L'objet et le plan des recherches philosophiques de Kant étant ainsi posés, peu de mots me suffiront pour vous en indiquer les résultats essentiels et fondamentaux.

Locke n'avait vu qu'un seul élément dans la connaissance, l'élément empirique. Kant y en trouve deux, l'élément empirique et l'élément rationnel. Le premier vient de dehors; l'esprit ne fait que le recueillir; le second vient de l'esprit lui-même, qui le tire de son propre fonds, et l'ajoute au premier. Du concours de ces deux éléments résulte la connaissance; elle n'est possi-

ble qu'à cette condition ; aussi toute connaissance les contient, et il n'en est aucune à la formation de laquelle suffise l'un des deux. De ces deux éléments, Kant appelle le premier celui qui vient du dehors, l'élément matériel, ou la matière de la connaissance ; et le second, celui qui vient de l'esprit, l'élément formel, ou la forme de la connaissance. Ces expressions techniques décrivent l'image sous laquelle Kant se représente le phénomène de l'esprit humain. Selon lui, il peut être considéré comme un moule dans lequel l'expérience introduit une certaine matière qui s'y empreint d'une forme. Sans les données de l'expérience, le moule resterait vide, et il n'y aurait point de connaissance ; sans l'opération de l'esprit sur ces données, elles resteraient informes, et il n'y en aurait pas davantage. La connaissance résulte donc à la fois et de la matière qui vient du dehors et de la forme qui vient du dedans, et de là les expressions techniques *forme* et *matière, élément matériel* et *élément formel* de la connaissance. Un exemple achèvera de vous révéler la pensée de Kant. Un fait arrive ; je juge qu'il a une cause. Kant distingue dans cette connaissance deux éléments : 1° la notion du fait qui vient du dehors, et qui est recueillie par l'observation ; 2° la conception que ce fait a une cause qui vient du dedans, et que l'esprit ajoute à la notion. Ces deux éléments peuvent-ils être séparés, et y aurait-il connaissance, si l'on en retranchait un? Non, dit Kant ; car en premier lieu, le fait ne peut nous apparaître sans que nous

lui concevions une cause, et il faut qu'il nous ait apparu pour que cette conception soit possible. Ces deux éléments sont donc inséparables; et, en second lieu, l'idée du fait toute seule n'est pas une connaissance; car il n'y a connaissance que là où il y a jugement; et d'autre part, sans le fait, la présomption est qu'il a une cause, ou le jugement ne se produirait pas, et il n'y aurait rien du tout. La connaissance exige donc le concours des deux éléments; mais est-il bien certain que de ces deux éléments, le premier seul soit empirique, et que l'autre vienne de l'esprit? Sans aucun doute, répond Kant; car, que nous montre l'observation? Simplement le fait qui commence d'exister; une pierre qui tombe, un éclair qui luit, par exemple; mais la cause qui produit ce fait lui échappe, et elle lui échappe non pas seulement dans un cas, mais dans tous; car il n'y a point de cause pour l'observation, ainsi que Kant l'a démontré, et si nous n'avions d'autre moyen de connaître, nous ne saurions pas même qu'il y en a, à plus forte raison que tout ce qui existe en a une. C'est donc bien l'esprit qui introduit l'idée de cause; c'est donc bien lui qui s'applique au fait qui lui est livré par l'observation, impose à ce fait la condition d'avoir une cause, lui imprime ainsi sa forme, et achève la connaissance dont l'expérience n'avait donné que la matière. Il est donc bien vrai que dans cette connaissance particulière, prise pour exemple, il y a un élément qui vient de l'observation et un

autre qui n'en vient pas, et qui sort de l'esprit, en d'autres termes, un élément *à priori* et un élément *à posteriori;* et ce qui est vrai de cette connaissance particulière, l'est de toute connaissance, de tout jugement possible.

Kant, après avoir séparé l'élément matériel et l'élément formel dans la connaissance, détermine les caractères propres de l'un et de l'autre. Selon lui, le premier est essentiellement variable et particulier, tandis que le second est par sa nature immuable et universel. C'est ce qui résulte, en effet, de la comparaison de ces deux éléments dans un jugement quelconque, et, par exemple, dans celui que nous portons sur la chute d'une pierre. Si nous séparons dans ce jugement la partie matérielle, c'est-à-dire le fait même, dont nous affirmons qu'il a été produit par une cause, nous prouvons que ce fait pourrait être tout autre, sans que la vérité du jugement en fût altérée le moins du monde. Ainsi, au lieu de la chute d'une pierre ce pourrait être la chute d'un autre corps quelconque, qu'il n'en serait pas moins vrai que cette chute a une cause. A son tour, l'événement subi par le corps serait changé, et, au lieu de tomber, ce corps aurait éprouvé toute autre modification imaginable, qu'il en serait encore de même, et que le jugement subsisterait; mais prenez la partie formelle et variable d'un jugement, vous verrez qu'il en est tout autrement. En effet, si vous la séparez du fait auquel elle est appliquée, elle s'universalisera, car il reste vrai en soi qu'un

fait qui arrive a une cause, et si vous variez par hypothèse, et de toutes les manières que vous pourrez imaginer la nature de ce fait, vous trouverez qu'elle continue de s'y appliquer sans subir, elle-même, la moindre altération. L'élément formel est donc de sa nature immuable, universel, absolu. Il est comme le moule qui reste le même, quelle que soit la matière qu'on puisse y jeter. L'élément matériel au contraire est variable, particulier, contingent. Il change d'un jour à l'autre; on ne peut le formuler; il échappe à toute généralisation et à toute expression commune.

Voilà, Messieurs, une idée très-vague et très-insuffisante de l'analyse de la connaissance par Kant. Kant s'est efforcé de faire le compte exact de toutes ces notions, ou de toutes ces conceptions, ou de toutes ces formes, que l'esprit impose à la matière donnée par l'observation ou l'expérience, et c'est ce qu'on appelle les *catégories de l'esprit humain*, dans le système de Kant, ou les formes de l'esprit humain, lesquelles se subdivisent en formes de la sensibilité, en formes de l'entendement, et en formes de la raison.

Il est tout à fait inutile que je vous entretienne de ces formes; ce serait vous faire l'exposition de la Raison pure. Kant s'est efforcé de faire une liste complète de toutes ces notions *à priori*, lesquelles, s'ajoutant à la matière de la connaissance donnée par l'observation, composent la connaissance elle-même.

Maintenant il a remarqué une autre chose: c'est

que le fondement de toute la connaissance humaine, c'était sa partie formelle et non pas du tout sa partie matérielle. En effet, ébranlez la partie formelle de la connaissance humaine, il n'y a plus rien de vrai; au contraire, la partie matérielle étant supprimée, toute la partie formelle reste. Ainsi, par exemple, une fois qu'à propos d'un fait qui a commencé d'exister vous avez conçu que ce fait avait une cause, et que cette proposition, tout fait qui commence à exister a une cause, est devenue universelle dans votre esprit, supprimez tous les faits possibles, anéantissez le monde, que votre intelligence subsiste, la proposition reste vraie et donne ce jugement universel, tout fait a une cause; il n'y a de vrai que la partie formelle; la partie empirique n'est ni vraie ni fausse; c'est un fait, ce n'est pas une vérité; c'est un fait, il n'a pas de portée. Ainsi, en dernière analyse, ce qu'il y a de vrai dans la connaissance humaine, ce qui importe dans la connaissance humaine, ce qui ferait disparaître la connaissance humaine tout entière s'il disparaissait, c'est l'élément formel, et pas du tout l'élément matériel. En d'autres termes, il n'y a pas d'expérience qui puisse se formuler en vérité sans l'adjonction de l'élément formel, lequel contient la vérité *à priori*. Messieurs, la question de scepticisme ou de la certitude, par Kant, est donc devenue celle-ci : Jusqu'à quel point les conceptions *à priori* de l'esprit humain sont-elles vraies, c'est-à-dire peuvent-elles être considérées comme la représentation fidèle, exacte de ce qui est? Eh bien!

dans la Critique de la raison pure, Kant déclare qu'il ne peut pas se démontrer la vérité extérieure des conceptions *à priori* de l'esprit humain, par conséquent *la critique de la raison pure aboutit à un scepticisme absolu.* Il arrive par une autre voie, en détruisant de fond en comble le système de Hume, à là même conclusion que lui. Il a démontré que l'empirisme y arrivait nécessairement; tandis que lui s'arrête devant cette impossibilité : celle que l'intelligence se démontre à elle-même, que ce qui lui paraît réellement vrai l'est réellement. Car, dit-il, et c'est ici que je vais vous expliquer deux autres termes fondamentaux, sacramentels de la doctrine de Kant; car ce serait conclure de l'objectif au subjectif.

En effet, c'est un sujet individuel, l'esprit humain qui conçoit tous les jugements qu'il applique à la matière donnée par l'observation, c'est-à-dire qui donne de la vérité à cette matière, en en formant la connaissance complète. Ainsi quand un fait m'apparaît, que je conçois que ce fait a une cause, c'est moi qui le dis, c'est-à-dire ma raison individuelle, c'est-à-dire c'est mon sujet, sujet individuel; cette conception est nécessaire pour ce sujet individuel, c'est-à-dire qu'il ne peut pas ne pas l'avoir, ne pas y croire; mais, de ce qu'il est forcé d'y croire, s'ensuit-il que cette conception représente cette réalité telle qu'elle est, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas, dans la réalité, des faits qui commencent d'exister sans cause. Kant ne peut pas se démontrer cela, d'où il conclut qu'on reste dans le doute.

Eh bien ! Kant appelle subjectif ou vérités subjectives toutes les vérités en tant qu'elles sont ainsi conçues par l'esprit humain ou par le sujet, et pour que ces vérités donnassent une certitude, il faudrait qu'il fût démontré qu'elles fussent vraies objectivement, c'est-à-dire qu'elles fussent vraies quant à l'objet, comme quant au sujet. Elles sont vraies quant au sujet, parce que le sujet ne peut pas les concevoir comme fausses; mais pour qu'elles fussent vraies quant à l'objet, il faudrait qu'elles fussent la représentation exacte de ce qu'elles sont. Or, Kant ne croit pas pouvoir opérer cette démonstration ; c'est pourquoi il déclare ne pas savoir comment passer de la vérité subjective à la vérité objective.

J'avais besoin de ce préliminaire sur les idées métaphysiques de Kant pour arriver à sa morale. Vous allez voir qu'il a appliqué aux vérités morales la même méthode qu'il a appliquée aux vérités en général dans la *Critique de la raison pure*. Le système moral de Kant se trouve exprimé principalement dans son ouvrage intitulé *Critique de la raison pratique*. Mais il se trouve développé et conduit aux plus grands détails dans différents autres ouvrages.

Je ne pourrais pas énumérer en ce moment-ci tous les titres de ces ouvrages; mon but unique dans cette leçon est de faire connaître comment Kant procède en morale, et quels sont les résultats auxquels il arrive. Ce qu'il y a de plus curieux là dedans, ce sont moins les résultats que la

méthode. C'est par la méthode que les grands métaphysiciens se distinguent. Il y a en nous des conceptions *à priori*, ou des vérités formelles qui n'ont aucun rapport à la pratique. Ainsi, la vérité : deux et deux font quatre; la vérité : tout fait qui commence a une cause; tout corps est dans le temps et dans l'espace; toutes ces vérités ne conduisent pas à la pratique; elles n'ont pas pour objet d'influer sur la volonté humaine; ce ne sont pas des vérités pratiques; mais il y a également dans l'ensemble de nos connaissances un certain nombre de connaissances *à priori*, c'est-à-dire formelles, qui ont rapport à la pratique. Ainsi : *cherche ton bonheur;* ou, *il faut chercher ton bonheur;* voilà une vérité qui n'est pas étrangère à la pratique; c'est une maxime qui aspire à devenir loi de la volonté. Kant distingue donc la vérité en vérité théorique et en vérité pratique. Il distingue aussi la raison ou la faculté qui conçoit ces vérités; en tant qu'elle conçoit simplement des vérités théoriques ou spéculatives, il l'appelle raison spéculative; en tant qu'elle conçoit des vérités pratiques, il l'appelle raison pratique.

Pour être fidèle à sa méthode, Kant devait partir des notions morales, c'est-à-dire des conceptions morales; et puis il devait analyser ces conceptions; il devait y distinguer la partie matérielle et la partie formelle; en sorte qu'il devait en extraire sa morale. Aussi, est-ce ainsi que Kant procède, et cette méthode est extrêmement abstraite, puisqu'elle déduit la morale, de quoi? des

notions morales elles-mêmes, telles qu'elles existent dans l'esprit humain.

Messieurs, deux notions servaient de point de départ à Kant : la notion de loi ou de devoir et la notion de cause libre ; vous allez voir ce que lui donne l'analyse de ces deux notions, qu'il appelle deux concepts, c'est son expression consacrée. Le point de départ de sa morale c'est l'analyse du concept du devoir, et celle du concept de la cause libre. Ces deux concepts se rencontrent immanquablement dans la raison.

Il n'y a personne qui n'ait dans son esprit l'idée d'obligation, de devoir, de droit. Il n'y a personne qui n'ait dans son esprit l'idée d'une cause et d'une cause libre. Voilà donc deux notions ou deux concepts qui font partie de la connaissance humaine. Eh bien! comme ces concepts sont relatifs à la pratique, et ne sont pas purement théoriques, Kant les analyse; il ne cherche pas s'il y a réellement des causes libres, des êtres soumis à une loi et obligés. Il dit : Supposez qu'il n'y eût pas d'êtres, qu'il n'y eût pas de causes; que les deux concepts dont je m'occupe n'eussent rien de réel; je cherche seulement ce que ces deux concepts impliquent en eux-mêmes tels qu'ils sont, abstraction faite de toute obligation réelle, s'appliquant à un être réel. Il importe peu à Kant qu'il y ait des agents libres, des causes, des lois réelles qui obligent réellement des agents réels, il prend ces deux concepts, il les analyse, il en tire, quoi? ceci : La forme absolue qu'aurait une détermination lé-

gitime, à supposer qu'il y eût des êtres moraux. Ainsi, son effort, c'est de déterminer quels seraient les caractères de la détermination légitime d'un agent libre en supposant qu'il y eût des agents libres, en supposant qu'il existât quelque chose de pareil dans ce monde. Mais qu'il y ait ou non quelque chose de pareil en ce monde, il n'en reste pas moins à déterminer pour un monde possible, la forme légitime de la détermination morale. Il les tirera de la simple analyse de ce qu'impliquent les deux concepts de cause libre d'une part, de devoir, d'obligation d'une autre. Ce sont ces deux analyses qu'il faut bien comprendre; je commence par l'analyse du concept de cause libre.

Qu'est-ce qu'une cause? Une cause est quelque chose dont l'essence est de se déterminer par soi-même, et par conséquent de n'être pas déterminée par autre chose. En effet, figurez-vous une cause, ou quelque chose que nous appellerons provisoirement une cause, bien que le mot ne nous convienne pas, et qui ne porterait pas en elle-même le principe de sa détermination. Ce serait nécessairement une autre chose qui déterminerait et ferait agir cette prétendue cause humaine; dès lors elle cesserait d'être cause; ou, en d'autres termes, l'acte qui émanerait d'elle n'en émanerait pas, par conséquent ce ne serait pas une cause. Ainsi, le concept de cause implique une cause qui puise en soi et en soi seule le principe de ses déterminations. Mais traduisez ces expressions, elles reviennent à dire que le concept de cause impli-

que l'idée d'une chose qui s'impose à elle-même sa fin, et qui ne se la laisse imposer par aucune autre puissance; de manière, Messieurs, que le concept de cause implique à la fin ce que nous appelons, nous, liberté, et ce que nous appelons en même temps raison ou faculté de comprendre. Car, supposez une cause privée de liberté, mais en supposant qu'elle pût se poser une fin tirée d'elle-même, elle ne pourrait pas l'accomplir, il faudrait qu'elle attendît une impulsion extérieure pour l'accomplir ; ou pour mieux dire, si cette impulsion avait été déterminée *à priori* par son créateur, l'impulsion viendrait du créateur. Faites l'hypothèse d'une cause non libre, c'est-à-dire de quelque chose qui aurait une puissance, mais ne pourrait pas en disposer, qui est-ce qui serait l'auteur de ses actes? ce ne serait pas elle ; ce serait celui qui l'aurait faite; donc elle ne serait pas une cause ; elle ne serait que l'instrument d'une véritable cause. Supposez d'un autre côté une cause qui fût libre en même temps que puissante, mais qui ne pût pas comprendre, évidemment elle ne serait pas non plus une cause; car que ferait-elle de cette liberté de se déterminer, ne pouvant pas se poser une fin? Donc le concept de cause implique l'idée d'une cause qui s'impose à elle-même sa fin, qui ne peut pas la recevoir d'une chose étrangère, qui est libre et qui est raisonnable. Si c'est là ce qu'implique le concept de cause, il s'ensuit que la loi d'une cause ne peut pas être contraignante ; car si elle était contraignante, la cause disparaîtrait ; et

pourtant le motif qui la détermine, puisé qu'il est dans sa raison, doit agir sur elle. Or cherchons ce que c'est qu'une loi qui ne contraint pas; qu'une loi qui n'agit que parce qu'elle est comprise, et qui agit sur un être libre, et qui peut se déterminer pour ou contre. Vous trouverez que cette loi ou ce motif ne peut être qu'une loi ou qu'un motif obligatoire ; car entre l'absence de toute influence et la contrainte, il n'y a qu'un seul intermédiaire ; cet intermédiaire, c'est une chose qui oblige quand elle a été comprise. Il n'y a donc qu'une chose qui oblige quand elle a été comprise, qui soit compatible avec la liberté; car si c'est une chose qui contraint, il n'y a plus de liberté. Si c'est une cause qui n'agit pas du tout, la liberté agit sans elle, il n'y a plus de loi. Donc le concept d'une cause qui implique l'idée d'une chose libre, intelligente, qui ne reçoit sa fin de personne, qui se la donne à elle-même, implique nécessairement un autre concept, le concept d'une loi obligatoire, c'est-à-dire le concept d'un devoir.

Partez maintenant du concept du devoir, et analysez-le pareillement, que trouvez-vous ? Cherchez à vous faire une idée de ce qu'on appelle une loi, ou un devoir, ou une obligation; vous trouverez que ce qui oblige ne peut s'adresser qu'à un être intelligent, qu'à un être libre; que ce qui oblige ne peut s'adresser qu'à une véritable cause; de manière que de même que le concept d'un être ou d'une véritable cause implique le concept de devoir ; réciproquement, le concept d'obligation,

de devoir ou de loi implique le concept d'un être libre. En d'autres termes une véritable cause ne peut être gouvernée que par une loi ou quelque chose qui l'oblige, et une loi ou quelque chose qui oblige ne peut gouverner qu'une véritable cause, c'est-à-dire quelque chose qui est libre d'une part et raisonnable de l'autre.

Messieurs, ce n'est pas tout : ces deux concepts rapprochés l'un de l'autre impliquent encore autre chose.

En effet, puisqu'il est de l'essence d'être raisonnable et de puiser en elle-même les motifs de sa détermination, il s'ensuit que sa loi ne peut être qu'une loi conforme à la notion d'un être libre et raisonnable, et par conséquent qui soit aussi la loi de toute nature libre et raisonnable, c'est-à-dire qui soit universelle. Un être raisonnable puisant dans son essence sa loi et sa fin, ne peut y trouver qu'une loi raisonnable aussi, c'est-à-dire une loi qui participe de la nature même de la raison, c'est-à-dire une loi universelle, une loi qui s'applique à tout être raisonnable et libre. Ainsi, de ce qu'un être libre ne peut avoir pour loi légitime que quelque chose compris par sa raison et qui l'oblige, il s'ensuit que ce quelque chose compris par sa raison doit être universel, c'est-à-dire applicable et obligatoire pour tout être également libre et raisonnable, c'est-à-dire pour toute cause. Ainsi, un des caractères nécessaires de la loi ou du devoir, c'est d'être universel ou de pouvoir s'universaliser et être conçu par la raison qui le comprend comme

obligeant tous les êtres raisonnables possibles. L'universalité, aussi bien que l'obligation, est donc un caractère nécessaire de la loi, ou du motif légitime, naturel d'une véritable cause, d'une cause libre et intelligente.

Je ne puis que vous indiquer le développement de ces deux concepts, et ce développement perd beaucoup à n'être pas reproduit sous la forme concise et frappante de Kant. Mais si je me servais de ses termes, vous ne les comprendriez pas. Je suis forcé de passer par la langue ordinaire, ce qui jette un peu de confusion, de longueur sur l'intelligence de ces deux concepts. Kant arrive par ce chemin à ce résultat : c'est que, sans savoir s'il est des causes raisonnables, libres, des lois et des devoirs, des êtres obligés, sans savoir rien de ce que contient la réalité, il tire de l'analyse des deux concepts, de cause libre d'une part, de devoir ou de loi de l'autre, la forme absolue que doit avoir la détermination légitime et qui seul mérite d'être appelée légitime dans un être libre, en supposant qu'un être libre existe. Ainsi, la question morale est résolue avant que Kant daigne s'informer s'il y a des hommes, s'il y a des êtres, si cela servira de quelque chose. Cette détermination est pure, absolue. Il n'arrive qu'à la détermination légitime d'une cause, en supposant qu'il y ait des causes.

Messieurs, il suit de là que dans cette même hypothèse qu'il y a des causes, la seule détermination vertueuse ou bonne que puisse prendre une telle cause, c'est la détermination qui est conforme

à la prescription du devoir. Et pour reconnaître si elle est conforme à la prescription du devoir, il y a deux moyens : le premier de voir si le motif oblige, le second de voir si ce motif s'universalise et peut devenir un article de législation universelle pour tous les êtres raisonnables et libres. De là plus tard la méthode pour déterminer le devoir. Ainsi, Kant, *à priori,* ne prétend pas qu'une cause libre ne puisse pas être déterminée par une grande variété de mobiles ; mais il pose en fait et comme vérité absolue, que le seul motif qui puisse produire une détermination bonne, morale et vertueuse dans une cause pareille, en supposant qu'une cause pareille existe, c'est celui qui, d'une part, oblige, et qui, de l'autre, pour la raison de cette cause, de cet agent, apparaît comme pouvant s'universaliser et devenir un article de législation universelle pour toutes les causes libres et raisonnables.

Ainsi, Messieurs, arrivant maintenant aux êtres qui existent, et cherchant parmi les différents motifs qui les déterminent et qui donnent tant de formes distinctes de détermination, quelles sont les causes légitimes et illégitimes, Kant est en état de le décider : car, avant de s'informer s'il y a de pareils êtres, il a reconnu les seules formes de détermination pour des êtres pareils en cas qu'ils existassent. Enfin, quand il arrive aux êtres réels, c'est-à-dire à l'homme, —car il n'en connaît qu'un, c'est lui, —il remarque que notre volonté est sollicitée par différents motifs ; ainsi, nous sommes sollicités par notre intérêt personnel, nous sommes

sollicités par le goût du plaisir, nous sommes sollicités par différents motifs possibles qui ont donné matière à différents systèmes de morale; Kant, avec son *criterium* de la seule détermination légitime, aborde ces différents motifs, ces différentes formes de la détermination humaine, et il prouve successivement de toutes : qu'elles n'ont pas les deux caractères qui constituent les seuls motifs légitimes qui puissent déterminer un être libre, savoir, d'une part, le caractère obligatoire, de l'autre, le caractère universel. En effet, je dis : Je suis sollicité à faire telle chose, parce qu'il en résultera telle sensation agréable pour moi, tel plaisir. Kant demande : Vous pensez-vous obligé? Ce motif, pouvez-vous l'ériger en maxime de détermination universelle pour tous les êtres raisonnables? Nullement. Donc la détermination, si vous la prenez par ce motif, ne sera pas morale.

En effet, tâchez d'ériger en maxime universelle qu'on doit toujours agir en vue d'un certain plaisir, la raison n'admet pas cela, la maxime n'est pas légitime, donc elle n'est pas morale. Vous vous déterminez par la crainte des châtiments d'une autre vie! Eh bien! voyez si c'est obligatoire; voyez si agir bien pour éviter les châtiments de l'autre vie est une chose universelle? Non, les athées ne l'accepteront pas. Donc cela ne souffre pas universalisation. Prenez un autre cas. On m'a confié un dépôt : personne n'en sait rien. La personne meurt. Je suis pauvre; les héritiers de la personne qui m'a confié le dépôt sont très-riches, et la petite

somme ne ferait rien à leur situation; ils ne s'en apercevraient pas; à moi cela me ferait le plus grand bien.

Voilà une réunion de circonstances qui ne sont que la matière du cas particulier, la matière de la détermination. Je sens en moi quelque chose; ma raison prononce : Il faut rendre le dépôt. Eh bien! ceci ne regarde que moi; c'est la forme particulière sous laquelle m'apparaît le précepte, ou la maxime, ou le motif. D'abord, écartez la matière; changez toutes les circonstances; faites que ce soit une autre personne que moi qui ait reçu le dépôt; faites-la homme ou femme; placez-la chez les Grecs ou les Romains, où vous voudrez, dans un monde inconnu; faites qu'au lieu d'être riches, les héritiers soient pauvres; que moi, au lieu d'être pauvre, je sois riche; faites que l'on sache que j'ai reçu le dépôt; changez toute la matière du cas : Tu dois rendre le dépôt, la forme pure de la connaissance ou du jugement reste obligatoire pour nous, et si nous cherchons à l'universaliser, elle s'universalise toute seule : nous considérons la maxime qu'on doit rendre un dépôt confié, comme une maxime universelle qui convient à tous les êtres raisonnables. Voilà un motif qui résiste aux épreuves; donc la détermination est légitime et morale; donc ce qu'on fait dans une détermination ainsi prise est bon en soi. Ceci peut vous donner une idée et de la méthode et du *criterium* auquel cette méthode est soumise. Cette méthode est contenue dans ceci : Partir de mes notions, les analyser,

en tirer toute forme absolue par des déterminations légitimes; puis cette forme absolue trouvée, il ne reste plus qu'à l'appliquer, et, par conséquent, c'est cette application qui détermine ce qui est bien, ce qui est mal. Vous voyez donc, Messieurs, que Kant ne cherche pas quelle est la fin de l'homme pour en conclure ensuite ce qu'il faut faire et ne pas faire. Il procède d'une manière inverse, cherche d'abord quels sont les caractères absolus de la détermination légitime; puis par ces caractères absolus de la détermination légitime, il découvre quelles sont les fins de l'homme. Il ne dit pas : La fin de l'homme, c'est l'ordre. Cherchons maintenant si telle action est conforme à l'ordre, et alors il sera démontré qu'elle est bonne, et que je dois la faire. Non, il cherche d'abord à tirer de l'idée de ce qu'est un être libre et intelligent et de l'idée de ce qu'est une loi ou un devoir, la pensée absolue de toute résolution bonne; et puis, appliquant aux différentes déterminations possibles de l'humanité cette forme, il distingue les bonnes des mauvaises, et cherchant ensuite où sont les bonnes, il en conclut que c'est la fin de l'homme. Vous voyez que c'est la méthode que j'ai suivie jusqu'ici renversée. Moi je pose la fin de l'homme et je cherche à la déterminer. J'en conclus, parce qu'elle est la fin de l'homme, qu'elle est obligatoire. En effet, elle m'apparaît ainsi : si elle est obligatoire, il est dans ma nature d'être raisonnable, d'y obéir; c'est donc là ce que je dois faire; c'est là le type par lequel je distingue les actions

bonnes des mauvaises. La méthode de Kant est juste l'inverse. Il n'arrive à déterminer la fin de l'homme, ce que nous devons faire dans tel ou tel cas donné, et ce à quoi tout cela conduit définitivement, que par les caractères absolus déterminés *à priori* de toute détermination légitime dans tout être libre.

Telle est la méthode de Kant, tel est le résultat auquel cette méthode nous conduit.

De manière que, selon Kant, l'homme étant une cause intelligente et libre, ne doit faire que ce qui lui paraît obligatoire, et que ce qui lui paraît pouvoir être érigé en maxime de législation universelle pour tous les êtres libres et raisonnables. Tels sont les deux principes fondamentaux de sa morale, et ces deux principes reviennent à un; car où est l'universalité législative, là est l'obligation; et là où est l'obligation, là ne peut pas ne pas être l'universalité. On peut choisir entre ces deux principes; mais il y en a un que Kant préfère, c'est celui-ci : Examiner, avant d'agir, si le motif le plus prochain qui me détermine à agir peut être érigé en article de législation universelle pour tout être raisonnable et libre. Voilà la solution kantienne. Maintenant il y a des détails importants, ou des conséquences de ces idées, que je ne puis pas me dispenser de vous faire au moins entrevoir.

Selon Kant, l'idée de devoir, ou de loi, ou d'obligation, implique une chose qui est opposée aux motifs obligatoires ou à la loi; si on fait l'hypothèse d'une cause libre et intelligente qui ne serait

pas sollicitée par d'autres motifs que par la propre loi, par des motifs étrangers à elle-même, l'idée de devoir comme celle de liberté disparaît.

Et, en effet, faites qu'une cause réellement libre en cas de besoin, et réellement intelligente, ne soit attirée, sollicitée à agir contrairement à cette loi par rien d'étranger, il est évident qu'il n'y aura aucun combat, aucune résistance; qu'au lieu de choisir entre la loi et d'autres motifs, la liberté restera dans le sein de cette cause à l'état virtuel ou latent, si je puis parler ainsi; elle n'aura aucun lieu de l'exercer. D'un autre côté, la loi de cette créature ainsi placée ou ainsi faite, n'aura pas besoin de contraindre cette créature à l'obligation. En sorte que, bien que la loi de cette créature soit susceptible de montrer son obligation, le caractère obligatoire qui est en elle; si elle se trouvait mise en contradiction avec une autre loi, une loi étrangère, qui voudrait s'emparer de la force, dicter ses déterminations, la loi de cet être libre ne nous révélera pas son caractère obligatoire. En d'autres termes, l'être sans effort, sans lutte, suivra sa loi, qui n'aura pas besoin de lui apparaître avec son caractère obligatoire; en sorte que le concept du devoir, ainsi que le concept de liberté, implique encore une situation, celle pour l'agent libre soumis au devoir, dans laquelle cet agent soit sollicité par des motifs contraires aux motifs légitimes; car autrement la liberté ne se développerait pas, la cause ne montrerait pas la liberté qui est en elle; et, d'un autre

côté, la loi de cet être serait suivie par lui sans qu'elle eût besoin de lui apparaître sous son caractère obligatoire. Aussi Kant définit la vertu un combat contre la passion ; il donne à la liberté deux caractères, un caractère négatif et un caractère positif. Un être est libre négativement, quand il résiste, quand il lutte contre la passion, c'est-à-dire contre les lois étrangères de l'être ; et il est libre positivement en tant qu'il accomplit sa propre loi. Ainsi l'agent moral ne peut pas céder à la passion dans un cas quelconque sans perdre sa liberté. La mort de la liberté, c'est que la cause reste soumise à sa passion. En effet, elle est entraînée, elle cède, elle n'obéit pas, elle n'est plus libre, elle n'est plus cause. Donc la moralité consiste à rester cause, à rester soi. Toutes les fois qu'on cesse d'obéir à sa véritable loi, on cesse d'être cause, on cesse de puiser en soi le motif de ses déterminations. Voyez toutes les déterminations prises par des motifs étrangers à sa propre loi ; ce n'est pas l'action qui est bonne, ce ne peuvent être que les conséquences. La cause reçoit le joug d'un bien et d'un mal, d'une impulsion qui ne lui vient pas d'elle, tandis qu'*à priori*, la loi du devoir caractérise l'action indépendamment des conséquences, et c'est là ce qui a conduit Kant à appeler encore de noms différents l'état vertueux et l'état vicieux, l'état moral et l'état qui n'est pas moral.

Il dit que l'état moral est caractérisé par l'autonomie de la volonté ; et quand la volonté est autonome, il y a liberté ; quand la volonté est hé-

téronome, c'est-à-dire quand elle obéit à une loi qui n'est pas la sienne, alors il n'y a plus de liberté, il n'y a plus moralité.

Telle est la force de ces deux expressions célèbres dans la morale de Kant, *autonomie* et *hétéronomie* dans la volonté. Je dois fixer votre attention sur les conséquences que Kant tire des faits moraux et des résultats auxquels cette analyse le conduit. Il prétend que c'est un concept de la raison que le bien moral, c'est-à-dire l'accomplissement de la loi ou du devoir, est intimement lié en soi avec le bonheur, c'est-à-dire avec le plaisir ; le bien mérite, le mal démérite ; voilà ce que la raison conçoit *à priori*. Si le bien mérite, le bien est digne du bonheur ; si le mal démérite, le mal est digne du malheur ou de la souffrance. La conséquence légitime de l'accomplissement du bien paraît donc à la raison être le bonheur ; non pas que l'on doive faire le bien pour le bonheur, dès lors ce ne serait plus le bien ; mais la raison constate entre ces deux choses une connexion nécessaire et absolue. Il arrive que dans le monde actuel tel qu'il est, les choses sont organisées de manière que cette connexion n'est pas réalisée. En effet, dans ce monde, le bonheur, selon Kant, ne suit pas la vertu, il ne la suit pas dans tous les cas. Et, en supposant même qu'il la suivît, ce ne serait pas tout le bonheur qu'implique la vertu, ni par conséquent tout le bonheur pour lequel nous avons été faits. La connexion entre ces deux choses n'étant pas réalisée dans cette vie, il s'ensuit qu'elle

doit l'être dans une autre; de là l'immortalité de l'âme, déduction rigoureuse de la morale, et Kant appelle le souverain bien l'alliance dans une autre vie ou dans un temps futur du bonheur et du bien. Or si l'état de choses actuel exige une suite, et si le caractère de cette suite doit être le rétablissement dans la réalité de la connexion nécessaire conçue *à priori* par la raison entre le bien et le bonheur, entre le mal moral et le malheur, il n'y a qu'un être souverainement sage, souverainement puissant, souverainement juste qui puisse réaliser cette connexion. Donc Dieu existe, et non pas le Dieu abstrait de la métaphysique, mais le Dieu moral, mais le Dieu juste, mais le Dieu providentiel. C'est ainsi que Kant arrive à l'idée complète du souverain bien dont une moitié s'accomplit dans cette vie et l'autre dans une autre vie. C'est ainsi qu'il arrive à démontrer l'immortalité de l'âme, à prouver Dieu. Et, remarquez ceci que Dieu, l'immortalité de l'âme, n'étaient rien de réel à démontrer pour Kant dans la *Critique de la raison pure.* En effet, il concevait bien, il arrivait bien à une idée du bien, de l'immortalité, mais il ne pouvait pas affirmer que ce qu'il concevait subjectivement fût vrai objectivement. La conclusion qu'il n'a pas osé tirer en métaphysique, il la tire hardiment en morale. Il dit que l'immortalité de l'âme, Dieu, sont des choses réelles; pourquoi? c'est ce qui me reste à vous expliquer.

Il n'a pas osé l'affirmer tant qu'il s'agit de vérités théoriques. Quand il s'agit de vérités prati-

ques, il ne craint pas de le faire, je vais vous dire pourquoi.

Quand je conçois que tout fait a une cause, que tout corps est dans le temps, je ne puis pas ne pas le concevoir ; ce sont des conceptions nécessaires. S'ensuit-il réellement, objectivement, que ces conceptions subjectives se trouvent réalisées? s'ensuit-il objectivement qu'il n'y ait pas d'effet sans cause, qu'il y ait un temps; que ce temps contienne tous les corps? Je n'ai aucune raison de le dire. Il n'en est pas de même des vérités pratiques.

Je conçois que s'il y avait une cause libre, il y aurait pour elle un devoir, une loi obligatoire, et que ses seules déterminations légitimes seraient celles qui seraient prises en vertu de cette loi. Tout cela est vrai théoriquement; reste à savoir si c'est vrai réellement. Ainsi, la même question se présente : Ce que je conçois subjectivement est-il vrai objectivement? Ici la vérification est facile. Et en effet, je suis; voici Kant qui devient cartésien, qui revient au point de départ de la philosophie de Descartes, je suis et je me sens obligé. Voilà un fait : donc non-seulement il est vrai subjectivement que s'il se rencontrait une cause libre elle devrait être soumise à une loi, et que les seules déterminations légitimes de cette cause libre, ce seraient celles qui auraient pour forme son obéissance à cette loi. Non-seulement cela est une idée nécessaire de mon esprit, mais en fait je sens effectivement qu'il y a un être qui se sent obligé. Voilà un fait qui est incon-

testable, puisqu'il est en moi. Je ne puis pas aller vérifier dans le monde si tout fait est produit par une cause, je n'en sais rien ; je suis obligé de m'en rapporter à ma croyance subjective, tandis qu'ici je rencontre une cause qui se sent obligée. Aussitôt, ce fait étant lié par connexion à un certain nombre d'autres, puisque ce fait existe, un grand nombre d'autres existent. Kant construit son système avec le *minimum* de données possible. Je me sens obligé, donc je suis libre ; car pour la raison *à priori* il y a une connexion nécessaire entre toute cause libre, et ce fait de l'obligation ou du devoir entre le fait d'un être qui se sent obligé et le fait d'un être libre. La possibilité de l'un de ces faits étant réalisée pour moi d'une manière certaine, puisque je me sens obligé dans certains cas, il faut que je sois libre. Si je suis obligé, et si je suis libre, il s'ensuit que je suis moral. Quand à l'aide de ma liberté j'accomplis l'obligation, le bien s'accomplit donc réellement ; donc il faut que le bonheur le suive, car il y a eu connexion nécessaire entre le bien et le bonheur. En fait, le bonheur ne se réalise pas pour moi dans ce monde ; donc il faut qu'il se réalise ailleurs, donc l'homme est immortel ; donc la condition de cette réalisation est Dieu, donc Dieu existe. Le métaphysicien qui n'avait pas pu, tant qu'il s'était occupé de métaphysique, démontrer Dieu, le tire des concepts de la raison pratique, et du seul fait que je suis et que je me sens obligé.

C'est par le chemin de la raison pratique que

Kant sort du scepticisme dans lequel il était resté à l'extrémité du développement de sa raison pure.

Voilà, d'une manière excessivement générale et dépouillée de cette foule de développements et de vérités ingénieuses et profondes qui l'accompagnent dans l'ouvrage du maître, voilà, dis-je, l'esquisse du système moral de Kant.

Vingt-septième Leçon.

Messieurs,

Je vous ai exposé dans la dernière leçon, d'une manière très-rapide, les points fondamentaux de la morale de Kant. Ce qu'il y a d'abstrait dans les idées de ce philosophe, et de hardi dans sa méthode, m'a fait craindre que vous n'ayez pas pu saisir d'une manière précise ce que je vous en ai dit dans cette leçon. C'est pourquoi je commencerai celle-ci par revenir, en peu de mots et rapidement, sur les explications que je vous ai données à cet égard une première fois. J'ai pensé qu'en insistant sur les points fondamentaux que je vous ai déjà signalés, vous saisirez mieux la seule chose que je désire que vous saisissiez, car ma prétention n'est pas de vous avoir exposé la morale de Kant; la seule chose, dis-je, que je désire que vous saisissiez, c'est la méthode appliquée par Kant à la solution du problème moral en ce qu'elle a d'inusité, d'original, de métaphysique, de vrai. J'y joindrai quelques réflexions sur les avantages et les inconvénients d'une

pareille méthode, et j'arriverai au véritable sujet de cette leçon, qui est le commencement de l'exposition de mes propres idées sur les questions fondamentales de la morale.

Messieurs, je ne reviendrai pas du tout sur ce que je vous ai dit de l'esprit général de la philosophie de Kant, c'est-à-dire du but qu'il s'est principalement proposé, et de la méthode par laquelle il à tâché d'atteindre ce but. Je ne reviendrai pas non plus sur les explications de quelques termes de son langage, qu'il était nécessaire de comprendre pour saisir ce que j'avais à dire de sa morale.

J'arrive directement et immédiatement à la morale elle-même, et je vous rappelle et le but que Kant s'est proposé, et la marche qu'il a adoptée pour l'atteindre. Kant n'a pas voulu, comme tous les moralistes qui l'avaient précédé, découvrir et déterminer en quoi consistait le bien, ou ce que nous devons faire, en quoi consistaient en d'autres termes les règles de la conduite même. Kant a résolu de déterminer simplement la forme de toute détermination légitime de la part d'une cause raisonnable et libre, et pour arriver à cette découverte, il ne s'est pas inquiété de savoir s'il y avait des causes raisonnables et libres. Sa recherche est indépendante même de ce fait : qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de causes raisonnables et libres, peu lui importe. En supposant qu'il y ait des causes raisonnables et libres, quelle est la forme de la détermination légitime de ces causes

qui sont hypothétiques? Voilà le problème que Kant s'est proposé. Il en résultait, Messieurs, qu'il devait tirer de l'idée seule d'une cause raisonnable et libre, ou ce qu'il appelle le concept d'une cause, la solution du problème qu'il se proposait. En effet, Kant ne s'inquiétant pas de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas de causes raisonnables et libres, il lui était interdit d'appliquer à l'homme, cause raisonnable et libre, l'observation pour découvrir quelle était dans cet être la forme de la détermination légitime; cette observation présupposant dans l'esprit du philosophe la conviction qu'une cause raisonnable et libre existe, aucun moyen empirique pour résoudre ce problème n'était compatible avec les termes mêmes du problème; il était condamné, par la manière même dont il posait la question, à la résoudre *à priori*, c'est-à-dire à n'en chercher la solution que dans la seule chose qu'il admettait, l'idée ou le concept d'une cause raisonnable et libre. Étant donnée une cause raisonnable et libre, étant supposée une cause raisonnable et libre, chercher quelle est la forme des déterminations légitimes dans une telle cause; chercher, en d'autres termes, de quels caractères serait marquée dans une telle cause la détermination qui mériterait véritablement d'être appelée légitime, qui mériterait véritablement d'être reconnue comme bonne de la part d'une telle cause : voilà le problème.

Je désire que vous la conceviez, parce que là est toute l'originalité de la méthode de Kant. C'est

pourquoi Kant n'est pas parti seulement du concept de la cause libre. Il y a dans notre esprit d'autres concepts, d'autres idées qui y sont également, qu'on y trouve et qu'on est obligé d'y reconnaître, alors même qu'on douterait que dans la réalité quelque chose correspondrait à ces idées ou à ces concepts. Parmi ces concepts se trouve celui de cause et de cause libre. Mais parmi ces concepts se trouve également celui de devoir et d'obligation morale; de savoir s'il y a quelque part, dans ce vaste univers, un être soumis à une obligation, à un devoir, c'est ce qui est douteux; mais ce qu'il y a de certain c'est que l'idée ou le concept, ou l'idée d'obligation morale ou de devoir, existe en nous. C'est un fait, ce concept, tout comme le concept d'une cause et d'une cause libre. Kant, ayant cherché dans sa métaphysique, ou dans la *Critique de la raison pure*, quelle valeur objective pouvaient avoir les concepts subjectifs qui étaient en nous, et ayant trouvé qu'il était impossible de dire si, hors de nous, hors de la raison humaine, les concepts qui s'y trouvaient avaient une valeur objective, c'est-à-dire correspondaient à des réalités; Kant, dis-je, était condamné dans sa *Critique de la raison pratique*, à partir de ce scepticisme, et à ne tirer la solution de la question morale que des purs concepts de la raison.

Je désire que vous compreniez très-bien ceci. Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, se pose cette question. Les conceptions de notre raison, quelque universelles, quelque absolues qu'elles

soient, représentent-elles quelque chose qui existe réellement au dehors? Voilà la question que Kant se pose. Il déclare qu'il ne peut pas la résoudre, ni négativement, ni affirmativement. Il ne trouve pas de preuves que ce que conçoit notre raison représente quelque chose qui existe hors de nous; c'est par là qu'il termine la *Critique de la raison pure*. Par conséquent, commençant la *Critique de la raison pratique*, il ne peut pas admettre, ni qu'il y ait des êtres, ni qu'il y ait des causes libres, ni qu'il y ait des causes soumises et astreintes à l'obligation morale ou au devoir. Il doit supposer qu'il ignore tout cela; il ne doit admettre que les purs concepts de la raison, et que les pures idées de la raison. Et, par conséquent, s'il se pose un problème, c'est avec ces concepts seuls qu'il doit s'efforcer de le résoudre; car tout autre moyen de solution lui est interdit. Voilà pourquoi, je le répète, Kant s'étant posé la question de savoir quelle était dans une cause, car le mot cause comprend tout, comme je vous le mentionnerai tout à l'heure, la forme de la détermination légitime, devait tirer la solution de cette question des seuls concepts qui se trouvaient dans notre raison, qui étaient relatifs à la question. Il devait ne pas partir de la supposition qu'il y eût ou non des causes pareilles, ou quelque chose hors de nous qui répondît réellement à ce que représentent ces concepts. C'est donc de l'analyse des deux concepts trouvés dans notre raison : 1° d'une cause; 2° de l'obligation morale ou du devoir que Kant essaye de tirer la forme de la détermination légi-

time dans une cause libre. Comment y arrive-t-il? C'est ce que vais vous dire, ou plutôt vous redire.

Qu'implique l'idée de cause? L'idée de cause est l'idée d'une force qui est l'auteur des effets qui en émanent. Or, si une cause est cela, il est impossible qu'une cause ne soit pas libre, et qu'une cause ne soit pas raisonnable. En d'autres termes, pour remplir l'idée de cause telle qu'elle est en nous, il faut absolument ajouter à l'idée fondamentale de force l'idée de liberté et l'idée d'intelligence. En d'autres termes encore, une force qui ne serait ni libre ni intelligente, ne serait pas une véritable force. En effet, Messieurs, soit une force qui ne serait pas libre, c'est-à-dire dont les actes seraient déterminés, non pas par elle-même, mais par une force étrangère; n'est-il pas vrai que ces actes ne pourraient pas lui être imputés? car si c'est elle qui les produit, ce ne serait pas elle qui les déterminerait. Par conséquent, ces actes ne lui appartiendraient pas; par conséquent, cette cause prétendue ne serait qu'un véritable instrument; donc une cause ou une force capable de produire des effets, mais qui ne serait pas libre, c'est-à-dire qui ne déterminerait pas par elle-même les effets qu'elle produit, ne serait pas une cause complète, ne serait qu'une cause imparfaite, ne serait pas une cause. Mais à quelle condition une cause peut-elle non-seulement produire, mais déterminer les effets qu'elle produit? A cette condition de comprendre, c'est-à-dire d'être raisonnable et intelligente;

car une cause aveugle est incapable de se déterminer par elle-même. Une cause aveugle ne peut être déterminée à agir d'une façon plutôt que d'une autre que par la volonté arbitraire d'une cause extérieure, ou que par les lois fatales auxquelles elle est soumise, lois qu'elle ne s'est pas données, qui viennent de la cause qui l'a faite, ce qui rentre dans la première supposition ; de manière que l'idée de cause implique et l'idée de liberté et l'idée d'intelligence, parce que l'idée de cause n'implique pas seulement la production de certains effets, mais la production de ces effets par la force qui les produit. Le concept de cause, pour être complet, implique non-seulement l'idée d'une force qui produit des effets, mais l'idée d'une force qui se détermine elle-même à les produire, c'est-à-dire qui est libre et intelligente.

Maintenant ce n'est pas tout : l'idée de cause contenant tous les éléments que je viens de vous dire, quelle est la détermination propre, convenable, légitime, d'une telle cause? Quelle est, en d'autres termes, la détermination conforme à la nature d'une telle cause? évidemment c'est une détermination, qui émane de la cause elle-même, et non d'aucune impulsion extérieure. Et, en effet, le jour où une cause serait déterminée à produire un effet en vertu d'une impulsion ou d'une action extérieure, ce jour-là la cause dans cet acte cesserait d'être cause ; car elle ne se déterminerait pas par elle-même, elle serait déterminée par autre chose qu'elle ; par conséquent sa nature serait

momentanément abdiquée et abolie dans cet acte particulier; par conséquent cet acte ne revêtirait pas la forme d'une détermination légitime dans une pareille cause. Cette détermination, en d'autres termes, ne serait pas la détermination propre de l'être qui l'a produite. Toute cause qui est déterminée dans un acte cesse d'être cause; elle devient une pure force qui produit l'effet, mais qui ne le détermine pas. Cette force n'est plus une cause; elle ne répond plus à l'idée de cause. Maintenant, Messieurs, qu'est-ce qui déterminera une cause, dans la véritable acception du mot, à produire certains effets plutôt que certains autres? Ce ne peut pas être une impulsion étrangère, une autre force; car alors elle cesserait d'être cause; et pourtant il faut que ce soit quelque chose; car, pour qu'une cause ou qu'une force qui est libre soit déterminée à agir d'une façon plutôt que d'une autre, il faut nécessairement que quelque influence l'y détermine. Cette influence ne peut partir que d'elle; car, si elle part de quelque chose qui n'est pas elle, dès lors la détermination devient étrangère à la cause, elle cesse d'être légitime, elle cesse d'être la détermination propre de la nature même qui la prend; et pourtant il faut que la détermination légitime et propre à une cause soit déterminée; il faut qu'elle ne le soit pas par quelque chose d'extérieur; cependant il faut qu'elle le soit; il faut donc trouver une influence qui parte de l'être, qui le laisse libre et raisonnable, et qui pourtant soit efficace. Or, cette influence, Mes-

sieurs, ne peut être autre chose que l'influence même de la vérité aperçue par la cause elle-même en tant que raisonnable; et, pour que cette vérité agisse sur elle, il faut qu'elle soit pratique, il faut qu'elle l'oblige. Entre un être raisonnable et la vérité pratique, il n'y a d'autre influence pratique que celle de l'obligation. Quand un être raisonnable et libre, quand une cause, en un mot, conçoit qu'elle doit faire une chose, elle conçoit que cette chose est conforme à sa loi propre; elle s'impose sa propre loi, et alors advient cette espèce de contrainte qui n'est pas une véritable contrainte, et qui ne peut pas se définir par un autre mot que celui qui l'exprime dans toutes les langues; cette contrainte, c'est l'obligation. Ceci peut paraître subtil; ceci, quand on y réfléchit un peu à soi tout seul, paraît la vérité et l'évidence même; et ce qui rend difficile d'exprimer un pareil effet, c'est sa simplicité, son évidence même. C'est que, pour l'exprimer, il faut retomber dans ces mots consacrés, et que ce sont ces mots qu'on essaye de définir en essayant l'explication. Une cause véritablement cause ne peut pas, sans cesser d'être elle-même, et sans tomber dans l'hétéronomie, sans s'abdiquer elle-même, sans abdiquer sa propre loi, ne peut pas être déterminée par quelque chose d'étranger à elle. Elle ne peut être déterminée que par sa propre loi. Or, la loi d'une chose libre et raisonnable ne peut agir sur cette cause libre et raisonnable que par l'obligation, seule espèce de contrainte possible pour

l'être qui comprend sa loi, et qui est libre de l'exécuter ou de ne pas l'exécuter.

Voilà donc une autre chose qui implique la détermination légitime d'une véritable cause. Elle implique que cette détermination dérive d'un motif obligatoire; elle implique que cette détermination dérive de la loi de cette cause même conçue par elle; donc, Messieurs, la forme légitime de toute détermination d'une cause a déjà ces deux caractères : que cette détermination ne peut dériver d'une cause extérieure; que cette détermination doit partir d'un motif obligatoire; car toutes les fois que la cause se déterminera légitimement, elle se déterminera par la seule vue de sa propre loi comprise par sa raison, et sa propre loi ne peut agir sur elle que sous la forme d'obligation.

Messieurs, voilà un caractère négatif qui est l'absence de l'hétéronomie, pour me servir de l'expression de Kant, et voilà un caractère positif qui est l'obligation dans le motif. Ce n'est pas encore tout. Kant remarque que la loi d'une cause raisonnable et libre ne dérivant et ne pouvant dériver que de la nature même, raisonnable et libre de cette cause; car toute loi d'un agent est conforme à la nature de cet agent; il s'ensuit que ce qui est loi pour une cause raisonnable et libre, doit apparaître à cette cause raisonnable et libre comme loi pour toute cause raisonnable et libre. Car, enfin, qu'est-ce qui fait que telle loi est la loi d'une cause raisonnable et libre? C'est que cette loi est une cause raisonnable et libre. Par conséquent, ce qui con-

vient à une cause raisonnable et libre, doit convenir comme loi à toute cause raisonnable et libre. Par conséquent, la loi d'un être, en supposant qu'il y en ait, intelligent et libre, raisonnable et libre, n'est autre chose que la loi de tout être raisonnable et libre; par conséquent elle doit apparaître à la raison de cet être raisonnable et libre, comme article de législation universelle pour toutes les causes raisonnables et libres; par conséquent, l'universalité dans le motif que détermine la cause raisonnable et libre, est encore un des caractères de la détermination légitime d'une telle cause. Ainsi, l'obligation est un de ces caractères; l'universalité en est un autre; et, enfin, l'absence d'une influence extérieure et étrangère à la nature même de la cause, en est un troisième. Ce n'est pas tout. Kant fait une remarque profonde et qu'il faut vous signaler; car elle engendre une autre découverte, toujours faite *à priori*, qui sort toujours du pur concept de la cause et de la cause raisonnable et libre. Supposez une cause raisonnable et libre qui serait soustraite complétement à toute autre action qu'à sa loi propre; comme il n'y a rien de si naturel de la part d'une cause que de suivre sa loi, jamais il n'y aurait, de la part de cette cause, aucun sentiment d'effort pour obéir à la loi. Cette cause apercevrait la loi; cette cause userait de la liberté qui est en elle pour la suivre; mais elle n'aurait jamais de lutte à soutenir contre une influence étrangère, puisque, par hypothèse, nous supposons que cette cause est à l'abri de toute in-

fluence étrangère. Or, dans une telle situation, une telle cause ne comprendrait pas sa loi comme obligatoire; elle ne lui apparaîtrait pas sous la forme contraignante, moralement contraignante, intellectuellement contraignante du devoir. Et, d'un autre côté, cet être ne céderait pas sa liberté; car n'étant jamais tenté de s'écarter de la loi, la suivant tout naturellement, n'ayant jamais à résister contre des influences étrangères que nous supprimons par hypothèse, le sentiment de la liberté ne serait pas en lui; cette liberté serait en lui virtuellement, mais n'y paraîtrait pas sous une forme explicite : de manière que l'idée de l'obligation comme l'idée de la liberté, lesquelles sont une conséquence nécessaire du concept de cause, impliquent, non-seulement une cause, une véritable cause, mais encore une cause placée dans des circonstances déterminées et non pas dans des circonstances quelconques; une cause placée dans des circonstances où elle est soumise à l'action de force ou d'influences étrangères à elle-même ou à sa propre nature, lesquelles influences sont en contradiction avec sa loi naturelle et pure. De manière que du concept d'obligation, du concept de liberté, Kant tire, non-seulement tout ce qu'implique ce concept dans la forme de la détermination, mais encore tout ce qu'implique ce concept dans la détermination de l'être qui se détermine. Non-seulement une cause volontaire et libre et qui a le sentiment de la liberté, de la détermination légitime, a pour caractère de ne pas émaner d'influences

étrangères à cette cause, d'être obligatoire, d'être universelle, c'est-à-dire d'apparaître comme une législation commune à toute cause raisonnable et libre; mais encore elle a pour caractère d'être nécessairement prise dans une situation où il y a lutte entre la loi pure de la cause et l'obligation que cette loi impose à la cause, et des influences étrangères qui agissent contrairement à cette loi, contrairement à l'obligation de cette loi.

Voilà tout ce que Kant trouve dans le concept de cause. Maintenant, analysant de même le concept de cause, d'obligation, Kant n'a pas de peine à montrer, par des raisons qui ne sont que la contre-partie de celles par lesquelles il a tiré du concept de cause, tout ce que ce concept contenait et impliquait; il n'a pas de peine à montrer, par des raisonnements, qui ne sont que la contre-partie de ceux-là, que l'idée d'obligation implique l'idée d'une loi qui agit sur la raison d'une véritable cause, c'est-à-dire d'une cause raisonnable et libre; que cette même idée d'obligation, qui implique une cause raisonnable et libre, la loi de cette cause, que cette même idée d'obligation, ce même fait d'obligation implique que cette cause obligée se trouve dans des circonstances telles, qu'elle est soumise à l'influence d'autres modes, d'autres causes qui agissent sur elle contradictoirement. C'est, ce qui fait apparaître avec le concept de cause le concept de devoir...

Il est démontré que là où il y a obligation, là il y a une cause libre et raisonnable; que là où il y

a une cause libre et raisonnable, là la seule influence légitime est celle qui apparaît comme obligatoire; que là où il y a cette influence obligatoire sur une telle cause, cette influence apparaît comme universelle, comme la loi de toute cause raisonnable et libre; que là non-seulement il y a une cause raisonnable et libre, mais encore une cause qui est soumise à l'action des mobiles étrangers à sa loi; ce qui fait apparaître le caractère obligatoire de cette loi, et ce qui fait apparaître en même temps le caractère négatif de la liberté, qui est la lutte et la résistance du motif hétéronome. Voilà une idée dans une langue vulgaire, non pas dans sa langue hérissée de termes techniques qui est celle de Kant; voilà, dis-je, une analyse des deux concepts de cause et de devoir, d'où Kant tire la forme absolue de toute détermination légitime d'une cause. Quels sont pour arriver à un résultat précis et utile ces caractères ou le caractère essentiel que devra avoir une détermination dans une cause raisonnable et libre? Pour que cette détermination soit déclarée légitime par la raison *à priori*, il faudra que cette détermination ait été purement dictée par un motif obligatoire; il faudra en second lieu que ce motif obligatoire qui l'aura dictée apparaisse à la raison de la cause comme un article de la législation universelle des causes, c'est-à-dire qu'il faudra que ce motif lui apparaisse comme ayant le droit d'exercer sur toute autre cause réelle ou possible la même action obligatoire qu'il exerce sur la cause même sur laquelle il agit. Ainsi l'obligation et l'u-

niversalité de deux motifs, tels sont les deux caractères par lesquels on peut reconnaître la légitimité d'une détermination. Étant donnée une cause, étant donnée une détermination dans le sein de cette cause, il s'agit de démêler la détermination légitime des déterminations qui ne le sont pas. Le moyen est simple, car nous connaissons ce que doit être dans une cause la forme de toute détermination légitime. Empruntons à cette détermination *à priori*, à cette forme ses caractères essentiels, les plus aisés à reconnaître. Il y en a deux: l'obligation dans le motif et l'universalisation possible de ce motif. Examinons avec ce double *criterium* les différentes déterminations qui se passent dans cet être donné, qui est une cause raisonnable et libre. Voyons, d'une part, si telle détermination a été dictée par un motif qui soit obligatoire, et qui, par conséquent, puisse être universalisé, et devenir un article de législation pour toute autre cause raisonnable et libre. Une telle détermination est légitime, conforme à la nature donnée de cette cause. Y a-t-il une autre détermination dont le motif ne porte pas ces deux caractères, soyez sûrs que cette détermination n'est pas une détermination légitime, moralement prise, qui convienne à la nature propre de cette cause. Voilà jusques où Kant a conduit cette analyse *à priori* des deux concepts de cause libre et de devoir; voilà quel *criterium* il lui a donné, lequel étant appliqué à un être libre s'il existe un pareil être, va démêler quelles sont les déterminations légitimes, les-

quelles ne le sont pas, par conséquent lesquelles sont selon la loi de cet être et lesquelles lui sont étrangères. Mais jusqu'ici Kant a fait tout cela *à priori*, sans s'informer s'il existait des causes pareilles. C'est après qu'il a construit l'idéal de la détermination légitime, qu'il en a critiqué la méthode, pour démêler au sein d'une cause libre les déterminations légitimes et celles qui ne le sont pas, qu'il arrive à se demander : Y a-t-il ou n'y a-t-il pas des êtres volontaires, raisonnables et libres? Y a-t-il ou n'y a-t-il pas des causes? Kant, descendu de ces hauteurs métaphysiques, découvre en lui des faits, un certain nombre de faits, c'est-à-dire un certain nombre de concepts particuliers qui précèdent, qui enveloppent, qui expriment, si vous le voulez, un certain nombre d'actes, déterminations que nous prenons réellement, et il analyse ces concepts particuliers, qui, étant particuliers, contiennent, non plus seulement la partie formelle, mais encore la partie matérielle; car tout concept particulier est concret, c'est-à-dire composé de matière et de forme. Je vous ai expliqué ce que Kant entendait par là.

Les concepts que Kant vient d'examiner sont purs, c'est-à-dire ne contiennent que la forme, ne contiennent pas la matière, parce qu'ils ne sont pas concrets et parce qu'ils sont déjà des abstractions, des concepts concrets. Maintenant tombant dans le monde des faits, des réalités, il rend compte des concepts particuliers, c'est-à-dire des concepts concrets, c'est-à-dire des concepts qui sont mêlés

de forme et de matière. Vous allez voir maintenant, —je l'avais négligé dans la dernière leçon, — comment, analysant ces concepts concrets, y appliquant les conséquences qu'il a tirées des concepts abstraits, il en tire la loi.

Dans l'homme, tel qu'il est, les conceptions qu'on appelle morales, les idées morales ne se produisent qu'à propos des circonstances au milieu desquelles l'homme se trouve, et des actions qu'il est condamné à faire dans ces circonstances, et des déterminations qu'il est conduit à prendre pour arriver à faire ces actions. C'est comme cela que les choses se passent. L'enfant, quand la raison vient, ne commence pas par spéculer sur le bien et sur le mal, sur la forme légitime ou illégitime des déterminations pour arriver ensuite à agir. Les choses ne se passent nullement ainsi ; l'enfant se trouve au milieu d'une foule de circonstances qui agissent sur lui ; la nature est là qui le développe de son côté, et une foule de cas se présentent où il est obligé d'agir; il conçoit un motif d'agir pour chaque cas particulier, et il se résout.

Il n'y a pas une seule détermination de la nature humaine dans une seule circonstance donnée qui ne soit précédée, enveloppée d'une conception de l'intelligence, petite ou grande. Cela met sous les yeux de l'observateur une foule de conceptions qui sont dites morales, parce qu'elles président à l'action. Il s'agit de savoir ce que contiennent ces concepts, à combien d'espèces ils peuvent être ramenés ; quelquefois les préceptes particuliers,

concrets, qui précèdent ma détermination contiennent la formule obligatoire, quelquefois ne l contiennent pas.

Ainsi, pour prendre un exemple que j'ai déjà cité dans ma dernière leçon, on m'a confié un dépôt. Ce dépôt, on me l'a confié dans des circonstances déterminées; moi, je suis aussi dans des circonstances déterminées. Les héritiers de celui qui me l'a confié, qui est mort, sont dans des circonstances déterminées; ils sont riches, je suis pauvre; personne ne sait que ce dépôt m'a été confié : voilà une foule de circonstances qui forment la matière du concept; elles sont accidentelles, contingentes; elles peuvent être ou n'être pas. Quand j'arrive à voir ce que j'ai à faire, je conçois que je dois le rendre. Messieurs, ici apparaît la forme du concept; car vous pouvez éliminer toutes ces circonstances, les remplacer par d'autres ou ne pas les remplacer du tout; il restera toujours cette forme : Tu dois rendre ce dépôt.

Voilà un exemple dans un autre cas. Je me sens entraîné à faire un acte qui me causera un très-grand plaisir; je sens en même temps qu'en faisant cet acte qui me fera un très-grand plaisir, je ferai tort à quelqu'un. Je me détermine à faire l'acte. Quand je m'y détermine, il se passe dans ma tête un certain nombre d'idées qui forment aussi un concept, et un concept court. La forme de ce concept séparé de sa matière se trouve être : *cherche ton plaisir*, tout comme dans l'autre cas elle était : *rends le dépôt*. Je citerais des milliers de cas et cha-

cun de ces cas particuliers me fournirait un concept qui contiendrait également une partie matérielle et puis une forme qui est cela même qui me détermine ; car les circonstances particulières dans chaque cas peuvent bien contribuer à amener une certaine forme plutôt qu'une certaine autre; mais c'est toujours la forme qui me détermine. Ce qui me détermine dans le dernier cas que j'ai cité, ce ne sont pas les circonstances précisément qui me conduisent à cette formule : *cherche ton plaisir*; mais c'est cette formule elle-même ; c'est en vue du plaisir que je me suis déterminé ; dans l'autre, c'est en vue de l'obligation que je me suis senti tenu de rendre le dépôt. Chaque concept complet qui s'accomplit en nous au moment où nous prenons une détermination particulière, peut être décomposé en deux parties : la partie matérielle d'un côté et la partie formelle de l'autre. Eh bien! ce qui nous détermine véritablement, c'est la partie formelle. C'est donc la partie formelle qui est notre motif; c'est à elle qu'il faut appliquer le double *criterium* découvert par Kant, au moyen duquel nous verrons si notre détermination est légitime dans un cas, ou ne l'est pas ; et de même dans tous les autres. Eh bien ! appliquez à la forme commune, à une foule de concepts concrets particuliers : *cherche ton plaisir*, le double *criterium* de Kant, et voyez si ce double *criterium* convient à cette forme. Non, car d'une part, je ne me sens pas obligé à chercher mon plaisir. D'un autre côté, essayez d'élever à la hauteur d'un article de législation

universelle et absolue pour toutes les causes libres et intelligentes, cette forme: *cherche ton plaisir*, c'est-à-dire la loi d'une cause libre et intelligente est de chercher son plaisir, vous ne trouverez pas que cette législation soit une véritable législation. En effet vous pouvez citer mille cas, à l'aide de votre simple bon sens, où il est évidemment contraire à la nature, à ce qui convient, à une cause raisonnable et libre de chercher le plaisir. Je puis placer ces causes dans une foule de circonstances où le sentiment universel les condamnera si elles suivent la loi : *cherche ton plaisir*. Personne au monde ne peut douter de cela. Essayez d'appliquer le *criterium* à la forme de l'exemple concret : *tu dois rendre le dépôt*, vous voyez que la forme même vous indique que tout le monde sait que cette pensée vous apparaît sous la forme obligatoire. Ensuite rien ne s'oppose dans votre loi à cette autre maxime de législation : *tout homme* à qui l'on a confié un dépôt doit *le rendre* ; quelle que soit la nature des convictions particulières sous lesquelles cette forme puisse apparaître, elle a toujours raison. Vous pouvez écrire hardiment cela dans une loi. N'ayez pas peur qu'il se rencontre un cas où cette loi ne s'applique pas. Ainsi, à l'aide du double *criterium* trouvé par Kant par l'analyse qu'il a faite de certains concepts *à priori*, je puis démêler parmi les déterminations que je prends lesquelles sont légitimes, et lesquelles conviennent à ma nature de cause raisonnable et libre, et lesquelles me sont dictées par une influence étrangère à cette nature, et par conséquent à une in-

fluence que je ne dois pas subir à moins de m'abdiquer moi-même. Les unes m'appartiennent et sont les articles de ma loi propre ; les autres sont les articles d'une loi qui n'est pas la mienne, que je ne puis pas m'appliquer sans cesser d'être une cause raisonnable et libre. De même que je puis, à l'aide de mon double *criterium*, au milieu de mes déterminations ou de celles de mes semblables, démêler celles qui sont ou non légitimes ; de même je puis, avant de me déterminer, me servir comme d'une loi pour me rendre compte de ce que je vais faire, et démêler si ce que je vais faire est légitime ou non pour éviter les déterminations illégitimes, et me contenir dans les déterminations légitimes.

Quand je suis sur le point de me décider pour savoir si la détermination sera légitime, si je dois la prendre, je n'ai qu'à appliquer à mon motif les deux *criterium* trouvés par Kant ; alors je verrai si ces déterminations font partie de ma loi propre ou si en leur cédant je tombe dans l'hétéronomie. Vous voyez que c'est à la fois une loi théorique et une loi pratique; une loi théorique pour juger ce qui s'est accompli, une loi pratique pour juger, pour agir, c'est-à-dire pour me conduire. Vous voyez qu'à l'aide de ce double *criterium* je puis déterminer avec un peu de patience tous les articles de la loi morale ; car, en expérimentant à l'aide de ce *criterium* sur une foule de déterminations, en me plaçant dans toutes les hypothèses dans lesquelles l'homme peut se trouver placé, je parviendrai à déterminer tous mes devoirs.

De ces deux *criterium*, il y en a un beaucoup plus sûr que l'autre. Vous remarquerez que tous les deux s'appliquent dans la vérité des choses, c'est-à-dire qu'un motif ne peut pas être obligatoire sans être universel et qu'il ne peut pas être universel sans être obligatoire. Ces deux caractères se présupposent nécessairement l'un l'autre; mais il y en a un qui est plus capable de nous tromper tandis que l'autre en est incapable. En effet, Messieurs, nous pouvons, et l'expérience nous le prouve, dans certaines circonstances regarder comme notre devoir certaines choses qui ne le sont pas et qui quelquefois lui sont contraires.

En effet, qu'est-ce qui fait au véritable fond des choses qu'une chose nous apparaît comme notre devoir? C'est qu'elle fait partie de notre véritable bien. Or les intelligences humaines ne sont pas toujours assez libres de toute influence extérieure, elles ne sont pas toujours assez développées pour apercevoir leur véritable bien et ne jamais se tromper sur ce qui en fait partie. Vous pouvez apercevoir comme l'a fait l'assassin de Henri IV, qu'une chose est votre devoir, qui véritablement ne l'est pas. Il y a sujet à erreur quand on applique aveuglément le *criterium* du devoir; mais il n'y a pas cause d'erreur quand on applique le second *criterium*, le *criterium* de l'universalisation. Tout homme qui, avant d'agir, éprouve le motif qui va le déterminer et l'éprouve froidement d'après ce *criterium* ne peut guère manquer de démêler si son motif est

légitime ou s'il ne l'est pas. En effet, ce n'est pas facilement qu'un faux motif qui n'est pas légitime, qui, par conséquent, n'est pas susceptible d'être appliqué comme article de législation universelle, de tout être raisonnable et libre, se laisse universaliser, il ne se laisse pas universaliser; et si prenant la forme de son concept particulier, l'assassin de Henri IV eût essayé d'élever son concept à un article de législation universelle, sa raison n'y aurait pas consenti. Quelle que soit la matière, c'est-à-dire quelles que soient les circonstances passagères où je me trouve, il ne peut pas arriver un cas où je puisse universaliser cette maxime : qu'on peut tuer un homme qui a fait telle ou telle chose; car en supprimant la matière, il en résulte ce concept universel, ou plutôt qui refuse de l'être, on peut tuer son semblable.

Je sais, Messieurs, qu'il n'y a pas de pratique morale sans écueils; je sais que la raison démêlant mal la véritable nature du motif qui cherche à la déterminer, et posant ce motif sous tels termes plutôt que sous tels autres, peut aussi même avec son *criterium* se tromper. Mais cela tient à la nature éternellement peccable de notre intelligence; tout ce qu'on peut dire et tout ce que peut espérer d'atteindre le moraliste, c'est que cette règle pratique est infiniment plus sûre que le *criterium* de l'obligation, quoique sujette à tromper quand on dégage bien véritablement la forme du concept concret dans le cas particulier où l'on se sert de ce moyen unique.

Quoi qu'il en soit, je ne suis pas tenu de défendre les résultats de Kant; je ne suis tenu que de vous les faire connaître; et les voilà.

Vous voyez, Messieurs, et toute sa marche, et le but, et le résultat qu'il atteint.

Maintenant il est nécessaire de rappeler en l'éclaircissant, comme je viens de le faire pour ce premier point, un autre point grave de la morale de Kant, et qui fait l'objet de la seconde partie de la *Critique de la raison pratique*, qu'il appelle la dialectique.

Vous remarquerez que dans ce que je viens de dire, Kant prend certains concepts purs, formels; puis il les analyse, il en tire des conséquences. Puis, ces conséquences obtenues, il prend d'autres concepts, mais qui sont concrets, qui ne sont pas purs, qui ne sont pas purement formels, qui sont formels et matériels, parce qu'ils sont particuliers. Toute cette première partie est analytique; et il a ses raisons de l'appeler analytique.

Maintenant il passe à une deuxième partie qu'il appelle dialectique. Je vais vous dire quel est son but et quel est le résultat qu'il obtient dans cette deuxième partie de la *Critique de la raison pratique*. Tant que Kant s'est borné à rester dans la sphère rationnelle, et à y prendre connaissance des concepts qui s'y rencontrent, et à les analyser, tout ce qu'il a tiré de cet examen et de cette analyse n'a pas plus d'autorité que ses concepts eux-mêmes. Ces concepts sont purement subjectifs, pour me servir de sa langue, c'est-à-dire que ce sont les concepts

d'une raison particulière, d'une raison qui est la faculté d'un être ou d'un sujet particulier. Les concepts donnés, les conséquences de ce que Kant y trouve sont curieuses; mais comme les concepts n'ont qu'une valeur subjective, les conséquences elles-mêmes n'ont qu'une valeur semblable.

Ainsi, le concept d'une cause est le concept d'un être ou d'une raison particulière; il n'a qu'une valeur subjective; il est bien vrai que ce concept étant donné, il s'ensuivrait rigoureusement tout ce que Kant en tirait. Mais le concept n'ayant qu'une valeur subjective, les conséquences n'ont qu'une valeur subjective. Ainsi, nous sommes dans le subjectif, par conséquent dans le scepticisme, quand nous nous bornons à tirer des conséquences des concepts que nous examinons; nous sommes toujours dans la raison pure, sauf que les concepts que nous examinons sont des connaissances pratiques. Ainsi, quoiqu'il y ait dans notre raison des concepts concrets et qu'il soit vrai que s'il y avait des causes, il s'ensuivrait telle ou telle chose; rien ne démontre qu'il y a des causes, quoiqu'il y ait dans nos concepts des obligations; que s'il y avait des êtres obligés, il s'ensuivrait telle ou telle chose; mais il ne s'ensuit pas qu'il y ait des êtres obligés, et que cette loi obligatoire soit réalisée quelque part. Si nous voulons sortir de là, il faut tâcher de sortir du subjectif pour passer et arriver à l'objectif, c'est-à-dire il faut arriver à juger que tout cela qui n'est que possible est pourtant réel. Or, Messieurs, ce

passage, Kant l'opère, quant à ce qui regarde les concepts moraux.

Et, en effet, je n'ai pas besoin de sortir de moi-même, c'est-à-dire de sortir du sujet raisonnable qui a ces concepts que j'analyse ; je n'ai pas besoin de sortir de moi-même pour y découvrir : 1° une cause libre; 2° des obligations réelles et positives. Et, en effet, sans sortir du sujet, l'observation me donne, dans ce sujet même, une cause réelle. Qu'est-ce que le sujet moi ? C'est une cause raisonnable et libre; sans sortir non-seulement du sujet, mais même de la raison, c'est-à-dire d'une certaine faculté du sujet, celle-là même qui a ces concepts universels, j'y trouve à chaque instant ce fait : *Tu dois faire telle chose; tu es obligé à telle chose; ceci est obligatoire; fais telle chose.* En un mot, j'y trouve à chaque instant ce que Kant appelle l'*impératif catégorique,* c'est-à-dire le devoir. Je n'ai pas même besoin de sortir de la sphère de la raison, c'est-à-dire de la sphère d'une faculté particulière du sujet moi pour y trouver le fait d'une obligation réelle conçue. J'y trouve bien plus : une cause ou un agent volontaire, libre et raisonnable. Ainsi il n'en est pas des concepts moraux comme de tous les autres concepts de la raison pure. Pour les autres concepts de la raison pure, nous ne pouvons pas savoir s'il y a quelque part dans l'univers quelque chose que ces concepts représentent. Pour cela, il faudrait que nous cessassions d'être le même individu, que nous sortissions de nous-mêmes, que nous allassions visiter au dehors,

s'il était possible, les objets conçus par notre raison particulière. Mais, quant aux concepts moraux, les possibilités qu'ils expriment se trouvent réalisées dans les cas particuliers du moi, c'est-à-dire du sujet, en sorte que le moi n'a pas besoin de sortir de soi-même, pour trouver qu'il y a effectivement dans l'univers, quelque chose qui correspond à ces concepts. Sans sortir de la sphère du sujet, en fait moi qui suis le sujet, je me sens obligé, et, de plus, je me sens une cause. Par conséquent, il y a dans ce vaste univers, un être qui est une cause, et qui, de plus, se sent obligé. Kant ne s'inquiète pas de savoir s'il y en a d'autres, du moins pour le moment. Tout à l'heure vous verrez comment il reconstruit tout. Son point de départ, c'est le moi. Il trouve dans le moi la réalisation dans un cas particulier des êtres moraux; car il trouve un être qui se sent obligé. Mais tel est le scrupule de Kant dans la rigueur de ses déductions, qu'il ne veut pas même accepter comme fait l'existence d'une cause libre. Pourquoi ne veut-il pas l'accepter? C'est qu'il faut, non pas sortir du sujet, pour trouver un fait, un moi libre et raisonnable; mais il faut sortir de la sphère de la raison, et il n'a pas besoin d'en sortir pour arriver à la réalisation dans un cas particulier d'un de ses concepts. Il en a assez d'un pour les avoir tous, puisqu'un les contient tous.

Dans la sphère humaine, je me dis à chaque instant : *Je dois faire cela*, c'est-à-dire je me sens

obligé. J'aurais besoin d'arriver à la sphère de la conscience, c'est à-dire de l'observation interne, pour trouver le moi libre. Je n'ai pas besoin de passer de la raison à la conscience, c'est-à-dire de la faculté qui conçoit en moi à la faculté qui sent en moi, pour trouver une cause raisonnable et libre; car, dans le sein, dans la sphère de ma raison, je me sens obligé, je me dis : Ceci est mon devoir; ceci n'est pas mon devoir.

Dès lors, sans s'inquiéter si, sans sortir du cercle du subjectif, il peut trouver aussi une cause libre, Kant, qui a montré que l'obligation ne pouvait exister qu'à la condition de la liberté dans la cause obligée, en conclut logiquement que je suis une cause libre, puisque je me sens obligé. Il passe donc par le raisonnement, dédaignant de le faire pour l'observation, du fait que je me sens obligé à cet autre fait que suis libre, c'est-à-dire que je suis une cause. Si je suis obligé, si je suis une cause, il s'ensuit bien, d'après la méthode de Kant, que ma loi à moi, c'est la loi pure de la raison qui se manifestera dans chaque cas particulier, par l'obligation d'une part, et par la possibilité d'être universalisé de l'autre. Il n'y a pas de doute, en morale, quand bien même rien n'existerait que moi, quand il n'y aurait ni Dieu ni hommes d'aucune espèce, que je n'en serais pas moins, comme être raisonnable et seul dans ce monde, obligé de suivre ma loi, c'est-à-dire de n'agir jamais que par un motif obligatoire d'une part, et susceptible d'être universalisé de l'autre.

Voilà la morale tirée du scepticisme universel dans lequel Kant a tout laissé, a tout plongé dans la *Critique de la raison pure.*

Maintenant ce point solide trouvé, il y trouve tout, c'est-à-dire qu'il refait Dieu, et par Dieu tout le reste. C'est absolument le procédé de Descartes. Seulement Descartes ne débute pas par la morale pour arriver à construire le monde qu'il a mis en doute; il le fait métaphysiquement.

Qu'est-ce que Kant reconstruit avec ce point solide mis à l'abri du scepticisme? Vous allez le voir. Il y a dans notre raison un concept dont je n'ai pas encore parlé, dont Kant ne parle que quand il arrive au point où mon exposition est arrivée. Ce concept est le concept qu'il appelle le concept du souverain bien, ou ces concepts avec lesquels la raison conçoit comme nécessairement unis l'un à l'autre, la vertu d'une part, le bonheur de l'autre, l'une comme principe, l'autre comme conséquence.

C'est ce que nous appelons, dans notre langage, le jugement de mérite et de démérite. Ainsi Kant trouve dans la raison pure un concept qui unit dans un jugement synthétique la vertu ou l'accomplissement de la loi morale au bonheur, c'est-à-dire à la jouissance de la félicité. Messieurs, ce concept est tout aussi absolu que tous les autres concepts de la raison pure, et il s'ensuit rigoureusement que si par hasard il y a quelque part un être moral, un être placé dans la circon-

stance où sa liberté est obligée, cet être, placé dans les conditions de la vertu, s'il est vertueux, méritera le bonheur. Tout cela est vrai *à priori,* quand même il n'existerait aucun être. Or, Messieurs, Kant a trouvé, sans sortir du subjectif, que nous étions un sujet placé précisément dans cette circonstance, c'est-à-dire, placé entre notre loi propre, que nous concevons, ou notre raison, qui nous oblige, et puis d'autres influences étrangères à cette loi, qui nous sollicitent dans un sens contraire. En sorte que la vie, pour nous, est une lutte dans laquelle nous pouvons abandonner notre loi ou y rester fidèles, c'est-à-dire n'être pas ou être vertueux. Précisément parce que la vie est cela, la vie ne peut pas contenir la conciliation et l'accord du bonheur et de la vertu; conciliation, accord qui est pourtant proclamé par un principe nécessaire de notre raison. Et, en effet, toutes les fois que je sacrifie à la loi du moi une impulsion opposée de ma sensibilité, c'est-à-dire ce que l'on appelle le plaisir, c'est-à-dire ce que l'on appelle l'intérêt, il se passe en moi un double phénomène. D'une part, j'éprouve une satisfaction ou un certain plaisir d'être resté fidèle à ma loi; de l'autre, ma sensibilité est profondément blessée, parce que ses plus chers désirs ont été sacrifiés, de manière que je suis dans un état à la fois agréable et triste.

J'éprouve un plaisir qui, étant mêlé de douleur, est sensible et austère, et c'est ce plaisir que Kant considère comme le type du sublime. Il appelle cela le sentiment du sublime, et c'est celui que pro-

duit sur lui-même et sur les autres l'homme vertueux ; cet état, qui peut paraître sublime aux autres, peut nous donner un plaisir qui soit triste et austère ; cet état n'est pas le bonheur ; ce n'est pas ainsi que nous entendons le bonheur. De plus, il est parfaitement démontré par la constitution de ce monde, qu'en supposant même que nous fissions tous nos efforts pour atteindre le bonheur, nous le l'atteindrions pas, parce que d'une part il n'est pas dans ce monde, ou il n'y est qu'incomplet, et que d'une autre part, en poursuivant ce bonheur aux dépens de la vertu, nous n'éprouverions pas la félicité qui suit la vertu et qui seule est le bonheur, lequel ne peut être obtenu que par la vertu même. De façon que de quelque manière que nous nous y prenions, le bonheur n'est pas de ce monde. Cependant la vertu le mérite ; cependant il y a une union nécessaire entre la vertu et le bonheur. La vertu mérite le bonheur, c'est-à-dire doit venir avant, mais il est tout juste que le bonheur lui soit accordé après.

Tout cela est certain, parce que je trouve tout cela réalisé en moi, sans sortir du sujet. Or, il faut que ce qui est nécessaire arrive, c'est-à-dire qu'il faut que cette union, que cette dépendance du bonheur et de la vertu soit réalisée. Elle ne l'est pas en cette vie, elle doit l'être dans une autre. Donc il y a une autre vie. Or, qui est-ce qui peut réaliser cette vie ? celui qui peut changer la condition actuelle, nous transporter dans une autre, un être tout-puissant, juste, moral, intelli-

gent. Donc Dieu existe, non pas le Dieu métaphysique, mais le Dieu moral, ce Dieu moral tiré, non pas de la métaphysique comme il l'est dans Descartes, mais de l'élément moral de la nature humaine. Tout ce qui importe à l'homme, dans le monde, à sa croyance, est rétabli d'une manière ferme, savoir : lui-même, la loi morale, ce qu'il doit faire dans cette vie, une autre vie, et Dieu. Il n'en faut pas davantage au cœur de l'homme, et le scepticisme peut bien planer sur le reste sans troubler pour cela la condition et le bonheur de la vie, le seul bonheur qu'on puisse avoir dans cette vie.

Voilà la reconstruction des choses qui importent par la morale à laquelle aboutit Kant ; c'est là ce qui complète son système et ce qui le conduit dans la sphère religieuse. Vous voyez en même temps l'union de la sphère morale et de la sphère religieuse.

Voilà, Messieurs, la véritable répétition de l'exposition que j'ai donnée déjà dans la dernière leçon. C'est une chose à laquelle je tenais, parce que la morale de Kant a une physionomie toute particulière et que nous aurons plus tard l'occasion d'apprécier ce qu'il y a de judicieux et en même temps ce qu'il peut y avoir de défectueux dans cette doctrine. Je tenais beaucoup à vous faire connaître d'une manière nette les points principaux de la morale de Kant. Vous sentez que tous les détails ont été sacrifiés, que je prends uniquement les sommités.

Si vous voulez que je vous dise maintenant en deux mots mon opinion sur le système moral de Kant, la voici : C'est que tout en admettant tout ce que Kant admet, il reste dans son système une question à résoudre qui est précisément celle qui nous intéresse ; c'est celle de savoir en quoi consiste le bien. Kant nous donne bien un moyen de discerner ce qui est bien de ce qui est mal. Mais remarquez qu'en appliquant ce *criterium*, nous reconnaîtrons bien dans chaque cas particulier ce qui est bon et ce qui est mauvais, le motif légitime et le motif illégitime ; mais il restera à s'élever à l'idée même du bien, c'est-à-dire à tirer, de toutes les choses particulières déclarées bonnes par le *criterium* de Kant, l'idée même du bien. Et, ne croyez pas, Messieurs, que de ce que, dans une foule de circonstances particulières et dans toutes les circonstances possibles même, vous aurez tiré, de l'application du *criterium* de Kant, la connaissance de toutes les choses particulières bonnes, vous en aurez, par cela seul, l'idée du bien. Non, et la preuve, c'est que chaque individu distingue très-bien le bien du mal dans des circonstances données ; il n'y a pas un homme un peu développé, un peu éclairé, qui hésite beaucoup dans les différentes circonstances de la vie à distinguer ce qu'il doit faire de ce qu'il doit éviter. S'ensuit-il pour cela que ces hommes qui distinguent si bien dans les cas particuliers, sachent la fin définitive de l'homme, c'est-à-dire le bien, et quel rapport il y a entre le bien absolu et cette fin, et les diffé-

rentes choses bonnes dans la pratique, et qui pourtant ne sont bonnes que par leur rapport avec le bien? Kant est admirable dans la description des faits intérieurs, des formes, comme il dit, de la détermination morale. Il aboutit à un *criterium* excellent pour déterminer dans les cas particuliers ce qui est bon et ce qui est mauvais, par conséquent ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas l'être. Mais il laisse incertaine, indécise l'idée du bien, et c'est dans la détermination de l'idée du bien que gît au fond la solution du problème moral; ce que nous devons faire, c'est ce qui est bien. Par conséquent, pour comprendre dans ses racines et dans ses sources le devoir, il faut avoir compris le bien; là est toujours le problème. Tant qu'on ne l'a pas résolu, on n'a pas résolu cette question qui est la plus haute de toutes.

La morale de Kant n'est donc pas complète.

Vingt-huitième Leçon.

Messieurs,

Je suis parvenu à la partie la plus difficile des prolégomènes de ce cours. Jusqu'à présent j'ai exposé les idées des philosophes sur le problème moral, et j'ai soumis ces idées à la critique des faits. Cette double tâche n'exigeait que de la patience et une pénétration ordinaire. En les étudiant avec attention, il est toujours possible de comprendre les systèmes des philosophes ; avec un peu d'intelligence, de rectitude dans l'esprit, on peut toujours démontrer en quoi ces systèmes répugnaient aux faits de la nature humaine et de l'histoire sociale. Je n'ai donc rien fait jusqu'ici qui présentât de bien graves difficultés. La tâche que j'ai maintenant à remplir est beaucoup moins aisée : ce n'est rien moins qu'un système sur le principe fondamental de la morale que je dois vous soumettre, un système tel qu'il résiste aux épreuves où nous avons vu ceux des philosophes succomber. Il faut que ce système remplisse deux conditions : la première, de sortir avec évidence

des faits moraux que je vous ai exposés; la seconde, de fournir un principe si vrai, et une méthode si puissante, qu'en les appliquant à toutes les situations possibles dans lesquelles l'homme peut se trouver, nos devoirs et nos droits dans chacune de ces situations en découlent avec évidence et naturellement. Si je me trompe dans la solution que je dois vous soumettre, il y paraîtra quand je serai obligé de tirer avec rigueur de cette solution les devoirs de l'homme envers lui-même, envers ses semblables, envers Dieu et les choses; mais bien avant que nous ne la soumettions à cette épreuve, sa fausseté, si elle n'est pas juste, vous sera révélée, préparés, comme vous l'êtes, par la connaissance que je vous ai donnée des faits moraux de notre nature, et par la critique que nous avons fait subir, au nom de ces faits, aux systèmes des philosophes précédents. Aucun de ces systèmes ne nous a satisfaits, et maintenant il faut que je vous en présente un qui le fasse. Il y aurait plus que de la témérité à ne pas s'effrayer d'une telle entreprise, si les études mêmes qui nous en ont fait comprendre les difficultés, ne nous avaient pas, en même temps, préparés à les surmonter. En effet, grâces à ces études, la question est parfaitement dégagée; les faits qui doivent la résoudre ont été analysés, les écueils où ont échoué les philosophes sont signalés; une foule de méprises où ils sont tombés, faute d'avoir fait certaines distinctions, sont désormais impossibles pour nous. Entrons donc avec

courage en matière, Messieurs; seulement n'oubliez pas que la question est très-complexe, et que je serai forcé d'en démêler les éléments l'un après l'autre; veuillez donc ne pas vous hâter de juger, attendez que ma pensée soit complète avant de prononcer : c'est là la seule espèce d'indulgence que j'aie le droit de réclamer, et que je vous demande.

Je vous l'ai dit, Messieurs, le problème dont il s'agit de trouver la solution se pose toutes les fois que, dans un cas particulier, nous avons à prendre une détermination morale. Chaque jugement moral que vous portez, chaque détermination morale que vous prenez en implique la solution. En effet, vous ne prenez une détermination morale dans un cas particulier qu'à la condition de juger, dans ce cas particulier, ce qui est bien et ce qui est mal; mais vous ne pouvez démêler ce qui est bien de ce qui est mal, dans ce cas particulier, qu'à la condition de savoir ce que c'est que le bien et ce que c'est que le mal, et vous ne pouvez savoir ce que c'est que le bien, ce que c'est que le mal, sans avoir mis une idée sous le mot bien. Or, cette idée est précisément ce que toutes les morales cherchent, et ce que nous cherchons nous-mêmes : cette idée est justement la solution du problème moral. Chaque concept moral, pour me servir du langage de Kant, chaque jugement, chaque détermination morale particulière, pour me servir d'un langage plus vulgaire, contient donc le problème moral tout entier, et en implique la solution. Qui-

conque pourrait dire à quel titre, dans un cas particulier, il décide que telle conduite est bonne et telle autre mauvaise, pourrait dire en même temps ce que c'est que le bien, ce que c'est que le mal, c'est-à-dire aurait une opinion, un système sur le problème qui nous occupe. D'où il suit qu'on peut considérer chaque jugement moral comme contenant tous les éléments de la morale; c'est ce que je vais chercher à vous montrer, en analysant un de ces jugements.

Mon but, dans cette analyse, est de vous faire distinguer deux éléments distincts dans ces jugements : l'un qui est commun à tout jugement moral; l'autre qui est spécial à chaque jugement : l'un qui est la forme, si vous voulez me permettre l'expression kantienne, de tout jugement moral; l'autre qui en est la matière. Soit une circonstance dans laquelle vous sentiez que la résolution que vous allez prendre vous rendra vertueux ou coupable, dans laquelle, en d'autres termes, vous sentiez que la morale est intéressée : peut-être, au fond, n'y en a-t-il aucune où elle ne le soit; mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'il en est où elle paraît l'être beaucoup plus que dans d'autres. Choisissons donc une de ces circonstances où la conscience pose clairement le problème, et cherchons ce qui se passe dans votre esprit, lorsque vous vous occupez volontairement ou involontairement à le résoudre.

D'abord il est évident que si vous saviez ce qui est bien et ce qui est mal dans ce cas particulier,

en faisant ce qui est bien, vous seriez vertueux ; en faisant ce qui est mal, vous seriez coupable. Votre intelligence distingue donc très-nettement ce que j'ai appelé le bien et le mal moral, ou la conformité et la non-conformité de l'acte à la régle morale. Il lui est évident, pour peu qu'elle veuille réfléchir, que le bien moral présuppose l'idée de ce qui est bien en soi, et que l'un de ces biens n'est pas l'autre. Il lui est clair que le premier dépend de la volonté, tandis que le second n'en dépend pas; ce qui est bien en soi est antérieur à l'acte, et, par conséquent, à la production du bien et du mal moral. Il survit à cet acte, c'est-à-dire à l'existence du bien et du mal moral. Il n'y aurait pas d'acte, que ce qui est bien en soi ne le serait pas moins. Toute intelligence trouve donc, dans toute délibération morale particulière, la distinction claire ou confuse de deux biens : le bien moral qui consiste dans la conformité de l'acte à ce qui est bien, qui n'existerait pas s'il n'y avait pas d'acte, qui ne serait pas possible s'il n'y avait pas d'être intelligent et libre; puis, le bien en soi qui existe avant l'autre, qui existerait n'y eût-il ni acte pour le réaliser, ni esprit intelligent et libre pour le comprendre; mais sans la conception et, par conséquent, sans l'existence duquel le bien moral serait impossible. De cette distinction résulte pour toute intelligence, dans toute délibération morale, la nécessité de déterminer, avant tout, ce qui est bien et ce qui est mal en soi dans un cas particulier, ce qui ne peut se faire, à moins qu'on ne sache d'abord

en quoi consiste le bien; car on ne peut évidemment déterminer ce qui est bien et ce qui est mal dans un cas particulier, qu'à la condition de savoir ce que contient l'idée du bien. Toute détermination morale présuppose donc deux choses : 1° l'idée du bien; 2° la recherche, par cette idée, de ce qui est bien dans le cas sur lequel on délibère. Ainsi, je suppose que vous délibériez sur la question de savoir ce que vous devez faire quand un dépôt vous a été confié : si vous devez le rendre, si vous pouvez le garder; il est clair que si vous ignorez en quoi consiste le bien, il vous sera impossible de savoir lequel des deux actes est conforme au bien, ou celui de rendre le dépôt, ou celui de le garder, et qu'ainsi vous ne pourrez prendre aucune détermination.

Il faut pour qu'elle soit possible, que vous ayez l'idée du bien, et qu'appliquant cette idée vous trouviez ce qui lui est conforme, ou de rendre le dépôt ou de ne pas le rendre.

Il y a donc une recherche dialectique et casuistique dans toute délibération morale, et cette recherche a deux objets ; d'abord de découvrir si l'idée de bien s'applique au cas particulier ; puis en supposant qu'elle s'y applique, comme elle le juge, il y a de plus, dans toute délibération morale, une donnée antérieure à cette délibération et sans laquelle elle serait impossible, à savoir l'idée même du bien. C'est sur cette donnée, qui est indispensable, que la solution du problème se trouve impliquée nécessairement dans tout jugement moral

particulier. Car il est évident que cette donnée n'est autre chose que l'idée même du bien, c'est-à-dire la résolution de ce problème.

Et maintenant, Messieurs, que faut-il pour que l'idée du bien de laquelle vous partirez pour déterminer ce qui est bien et ce qui est mal dans chaque cas particulier vous satisfasse ? Je l'ai déjà dit et je le répète : il faut qu'il y ait entre l'idée confuse que le mot *bien* emporte dans votre esprit, et l'idée claire par laquelle vous l'expliquerez une équation absolue ; il faut qu'en traduisant le mot bien par cette idée claire, il en résulte une proposition si évidente quelle ne laisse aucun doute dans votre esprit ; il faut, en d'autres termes, que cette idée claire vous apparaisse comme celle-là même qui était déjà en vous à l'état confus, comme celle-là même que vous vouliez exprimer en prononçant le mot *bien*. C'est à ces conditions que vous pouvez accepter comme résolvant le problème moral une définition du bien. C'est à ces signes que vous reconnaîtrez dans votre définition la véritable solution de ce problème.

Quelle que puisse être votre détermination, Messieurs, il y a une chose que vous savez d'avance c'est que l'idée qu'elle vous donnera du bien, sera en même temps celle de ce que vous êtes tenus, de ce que vous êtes obligés de faire moralement. Il y a pour vous, antérieurement à toute définition du bien, une équation absolue entre le bien et ce qui doit être fait, claire ou confuse. En d'autres termes, l'idée de bien entraîne celle d'obligation. On peut

ne pas savoir en quoi consiste le bien ; on peut s'en être donné une définition ou inexacte ou fausse; mais, ce qui est hors de doute, c'est qu'à l'idée vraie du bien, s'attache impérieusement l'obligation de l'accomplir.

Ainsi, Messieurs, tout est clair dans le concept moral, sauf un point, l'idée même du bien; l'analyse de tout jugement moral particulier, vous le montre avec évidence. Ce que vous savez toujours clairement, c'est que vous êtes obligés de conformer votre conduite à l'idée du bien; c'est que vous serez vertueux et méritant si vous le faites, coupable et imméritant si vous ne le faites pas; ce que vous n'entrevoyez que confusément, c'est en quoi consiste le bien que vous êtes tenus de faire et dont la réalisation dans votre conduite vous rend vertueux, et cependant si confuse que soit cette vue, si erronée qu'elle puisse être, il est évident que vous l'avez, sans quoi vous ne jugeriez pas dans le cas particulier. — Ce dont il s'agit uniquement dans la recherche morale, c'est donc de clarifier cette vue confuse, de rectifier cette apperception qui peut être inexacte; là est tout le problème moral, et il sera résolu quand on aura trouvé une idée qui forme avec celle du bien, telle qu'elle existe vaguement en nous, une équation évidente pour notre esprit. — Avant de chercher nous-même cette idée, rappelons encore une fois celles qu'ont proposées tour à tour les différents systèmes qne nous avons examinés.

Le système instinctif définit le bien, ce que dé-

sire notre nature dans le moment présent. Ainsi, pour résoudre le problème, ce système dit à l'homme placé dans cette situation : Cherchez si votre nature le désire ; si votre nature le désire, si quelques-uns de vos instincts vous y poussent, faites, car c'est le bien. Je demande si, pour une intelligence humaine, il y a équation entre l'idée de bien et l'impulsion de ma nature. Pouvez-vous dire : Ce vers quoi ma nature me pousse est le bien; ce que désire ma nature dans chaque cas particulier est le bien. Non, il n'y a pas d'évidence dans cette équation, c'est pourquoi le système instinctif est faux.

Que dit le système égoïste? Le système égoïste dit : Cela n'est pas bien que désire notre nature dans chaque cas particulier; car si vous obéissiez à tous ses désirs dans chaque cas particulier, vous vous rendriez très-malheureux, et ce n'est pas ce que désire votre nature. Ce qu'elle désire, c'est la plus grande satisfaction possible de tous ses désirs et non pas la satisfaction successive de ses désirs.

Ainsi, dit le système égoïste, n'obéissez pas à l'impulsion, mais cherchez ce que désire au total votre nature, et faites-le dans chaque cas particulier.

Or, vous voyez qu'il n'y a d'autre différence entre le système instinctif et le système égoïste que celle de l'instinct et du calcul. L'équation par laquelle le système égoïste résout le problème moral, est la même que celle par laquelle le résout le système instinctif; le système égoïste pose l'équation du bien

et de ce que désire notre nature en définitive. Or, il n'y a pas plus d'évidence dans l'une de ces équations que dans l'autre, précisément parce qu'elles sont les mêmes. Donc le système égoïste ne résout pas le problème.

Comment le résolvent les systèmes que j'ai assimilés à celui de l'école Écossaise, c'est-à-dire à la première classe des systèmes rationnels? de la manière suivante.

Ces systèmes prétendent que, dans chaque cas particulier, nous percevons dans l'action à faire une certaine qualité qui est la bonté morale, ou la qualité contraire qui est la méchanceté morale; que, dans le premier cas, nous devons faire l'action, que dans le deuxième, nous devons l'éviter; mais que, cette qualité représentée par le mot bien est si simple, si indécomposable, si primitive, qu'il est impossible d'en traduire l'idée par une idée plus simple. En sorte qu'à la question que se pose tout homme sur ce qu'il doit faire dans chaque cas particulier, ces systèmes répondent: c'est le bien, c'est-à-dire, qu'ils ne consentent pas à éclairer l'idée du bien, qu'ils soutiennent qu'elle ne peut être éclairée.

Il s'ensuit que quand on prend une détermination dans un cas donné, on ne peut pas la justifier, on ne peut rien dire pour la justifier. En effet, les seules raisons qu'on puisse donner, d'avoir agi d'une certaine façon dans un cas particulier, c'est de montrer: 1° Ce que c'est que le bien; 2° Comment il y avait bien dans ce cas particulier. Or, l'école

Écossaise et tous les systèmes qui se rallient à cette école, prétendent que l'idée de bien est une idée simple, indécomposable : à ceux qui vous demandent de justifier la détermination que vous avez prise, c'est de répondre : je l'ai prise parce que cela m'a paru bien. N'est-il pas évident que quand nous avons agi d'une certaine manière, nous avons mille moyens de justifier la résolution que nous avons prise, n'est-il pas vrai que quelquefois nous délibérons pour savoir où est le bien, où est le mal. Comment délibérerions-nous, si le bien était une qualité aussi visible ? Ce système est insoutenable, quoiqu'on ne puisse rien dire contre l'équation qu'il pose : le bien c'est le bien.

Comment Kant résout-il la question ?

Il ne la résout pas directement. Kant a fait et a enseigné des signes au moyen desquels vous reconnaîtrez l'existence du bien dans chaque cas particulier. Voyez si ce que vous pouvez faire vous semble obligatoire, non-seulement pour vous, mais pour tous les êtres intelligents possibles. Assurément, Messieurs, c'est un bon moyen ; mais c'est un moyen aveugle et cela ne résout pas la question. Ce n'est pas ainsi que nous devons nous conduire dans le cas où il s'agit de déterminer ce que nous devons faire, et ce que nous ne devons pas faire. Il est évident que si les choses se passaient comme Kant l'affirme, comme nous aurions à justifier une certaine détermination que nous avons prise, il ne suffirait pas de dire : Je l'ai prise parce que je me suis cru obligé de la prendre, parce que j'ai senti

que c'était mon devoir. Comme il y a équation entre le bien et ce qui doit être fait, traduire l'idée du bien par l'idée de ce qui doit être fait, c'est traduire l'idée du bien par l'idée du bien; c'est ne rien éclaircir, c'est laisser l'intelligence dans l'obscurité dans laquelle elle était, et de laquelle le but d'un système moral est de la faire sortir.

De manière que le moyen indiqué par Kant, bon comme moyen casuistique et pratique, ne résout pas le problème. Comment résolvent le problème les autres systèmes qui consentent à expliquer l'idée de bien ? Ils le résolvent, les uns par l'idée de vérité, les autres par l'idée d'ordre, les autres par l'idée de ce qui est conforme à notre nature et ainsi de suite.

Aucune de ces solutions ne nous a paru ni tout à fait vraie, ni tout à fait fausse; c'est-à-dire que si aucune ne nous a paru manquer d'évidence, aucune cependant ne nous a semblé atteindre ce degré de clarté qu'exige la conscience. En d'autres termes, il y a réclamation de la conscience contre tous ces systèmes. Au reste, vous devez vous rappeler que je n'ai pas examiné avec détail ces systèmes. Ce qu'ils ont de vrai et de faux vous apparaîtra, lorsque je vous aurai donné ma solution que je regarde comme vraie.

Voilà les résultats rapides que nous avons obtenus par l'examen des différents systèmes. Vous voyez qu'un homme placé dans la situation morale, c'est-à-dire obligé de déterminer dans un cas particulier ce qu'il doit faire, c'est-à-dire ce qui est

bien et ce qui est mal dans ce cas, par conséquent, d'avoir l'idée du bien, clairement ou confusément, ne trouve pas dans ces différentes solutions quelque chose qui réponde à ce que chacun de nous sent; qu'il met sous l'idée du bien, ce que chacun de nous sent être caché sous cette idée.

Maintenant, Messieurs, avant de vous dire, ou plutôt de vous redire, quelle est l'idée qui est cachée sous le mot bien, et forme avec elle une équation absolue, permettez-moi de vous faire démêler dans tout jugement moral, deux éléments distincts, que j'appellerai, si vous le voulez bien, la forme et la matière du jugement. Je crains moins de me servir de ces expressions depuis qu'en vous exposant la doctrine de Kant, je vous en ai fait comprendre le sens.

Chaque cas particulier dans lequel nous pouvons être appelés à démêler ce qui est bien et ce qui est mal, et par conséquent ce que nous devons faire et ce que nous devons éviter, porte avec lui des circonstances particulières aussi; sans quoi il n'y aurait pas diversité dans la situation morale dans laquelle nous cherchons ce que nous devons faire. Il est donc bien évident que les différents cas dans lesquels nous portons le jugement moral, fournissent à ce jugement des éléments qui ne sont pas les mêmes; des éléments qui varient d'un cas à un autre. Ainsi, dans le cas d'un dépôt qui m'a été confié, ce qu'il y a de particulier, c'est le fait même que j'ai reçu un dépôt; et toutes les circonstances diverses qui peuvent entourer ce

fait et lui donner une physionomie particulière. Quand je délibère sur ce cas, je ne délibère pas sur celui de savoir si je dois secourir un malheureux, ni sur aucun autre de ceux que les délibérations morales peuvent présenter. Or, ce qui varie ainsi d'un cas à un autre et est spécial à chacun, c'est ce que j'appelle la matière du jugement. Mais indépendamment de cet élément mobile et particulier, tout jugement moral en renferme un autre commun à tous, et qui ne varie pas de l'un à l'autre; cet élément, que j'appelle la *forme* du jugement, c'est l'élément *à priori,* celui que ne fournit pas l'expérience, mais que donne la raison; en un mot, l'idée même du bien. Il y a donc dans tout jugement moral deux données : 1° l'idée du bien ou la forme; 2° le cas particulier qu'il s'agit d'apprécier ou la matière. Le jugement moral résulte des rapprochements de ces deux éléments. L'élément empirique ou la matière, étant donné, l'élément rationnel ou la forme, s'y applique et détermine, dans le cas particulier, ce qui est bien, ce qui est mal. Puis, le jugement porté, je m'y conforme ou je ne m'y conforme pas; ce qui me rend vertueux ou coupable; ce qui produit le bien ou le mal moral, tout à fait distinct du bien en soi que j'ai d'abord aperçu et déterminé. Vous voyez donc qu'il y a dans tout jugement moral un élément *à priori,* qui est l'idée même du bien, plus un élément empirique, qui est le cas particulier auquel s'applique l'idée du bien, et pour lequel je détermine ce qui est bien et ce qui est mal. Vous voyez de

plus que l'élément *à priori*, ou la forme du bien, est invariable, le même pour tout les cas, et que l'élément empirique, ou la matière du bien, varie d'un cas à un autre. Eh bien! Messieurs, il suffit d'un seul cas pour que notre raison conçoive la forme du bien, c'est-à-dire ce que représente en soi l'idée du bien. Mais c'est une recherche longue, une recherche immense que de déterminer, dans toutes les situations dans lesquelles l'homme peut se trouver, en quoi consiste le bien. Je pose cette grande distinction, parce qu'elle explique ce fait où échouent la plupart des systèmes moraux: que tous les hommes ont l'idée du bien et se sentent obligés à y conformer leur conduite, et que pourtant ils diffèrent infiniment dans les jugements qu'ils portent sur ce qui est bien; ce qui fait que les peuples les plus sauvages pensent comme nous, qu'il y a du bien et du mal; qu'ils ont des devoirs et des droits; et que cependant sur la question de savoir en quoi consistent ce bien, ce mal, ces devoirs, ces droits dans les cas particuliers, ils se trompent et commettent des erreurs auxquelles échappe un état de civilisation moins imparfait, et qu'un état de civilisation très-avancé, redresse presque entièrement.

Non-seulement la distinction de la forme et de la matière du bien explique ce fait de la perfectibilité progressive de la morale, en même temps que son immutabilité, sa diversité, et en même temps que son universalité; mais elle en explique encore un autre très-grave, et qui se reproduit

tous les jours, la différence qui existe entre la moralité de l'agent, et la rectitude de l'acte.

En effet, Messieurs, à quoi s'attache l'obligation morale? A l'idée même du bien. Dès que j'ai l'idée du bien, je sens que je suis tenu de le faire; mais, dans des cas particuliers, je puis me tromper et prendre pour bien ce qui est mal; il peut donc se faire, et il arrive souvent, que je me sente obligé à un acte mauvais en soi; si j'agis dans ce cas, mon intention est bonne, et mon action ne l'est pas. L'innocence de l'agent se sépare alors de la rectitude de l'action; mon intention a été bonne et je suis absous; mais l'action n'en reste pas moins mauvaise. D'où vient cette inconséquence apparente? Uniquement de ce que c'est une chose de concevoir l'idée du bien et l'obligation qui s'y attache, et une autre, de déterminer dans chaque cas particulier ce qui est bien.

C'est dans la solution de cette dernière question : en quoi consiste le bien dans les différents cas particuliers, que résident la variabilité et la perfectibilité progressives de la morale. C'est dans l'idée du bien, et dans l'idée d'obligation qui y est attachée que résident son immutabilité et son universalité; la forme du bien est dans toute intelligence humaine, et en ce sens le sauvage est aussi moral que nous, le pâtre aussi moral que le philosophe. Claire ou confuse, l'idée du bien est tout entière en eux, avec l'obligation qui s'y attache.

C'est dans l'application de la forme du bien à un cas particulier que les uns jugent mieux

que les autres, et de là des conduites d'une rectitude morale plus ou moins parfaite; mais la vertu n'est point sujette à ces inégalités, et qu'il se trompe ou non, l'agent qui fait ce qui lui paraît bien, reste vertueux au même degré.

Maintenant, vous le savez déjà, l'idée par laquelle je traduis l'idée du bien, c'est celle de fin. Je dis qu'il est évident pour tout homme, d'abord qu'il a une fin, ensuite que cette fin est son bien; que cette fin est précisément ce qui est caché pour lui sous le mot de son véritable bien. Je vous le demande, Messieurs, est-il ou n'est-il pas vrai, sentez-vous qu'il y ait ou non équation absolue entre ces deux choses : la fin d'un être ou son véritable bien? N'est-ce pas une chose évidente que tout être a une fin? Quelle est cette fin? c'est son bien, son véritable bien; c'est là en quoi consiste, pour tout être intelligent et libre, son véritable bien, et par conséquent son devoir. Quiconque va de toute sa force à la fin pour laquelle il a été créé, fait ce qu'il doit faire.

L'objection que l'on a faite à cette solution, c'est qu'elle est trop évidente, que par conséquent elle n'apprend rien.

Elle est trop évidente, j'en suis charmé; elle n'apprend rien, je le nie. Elle apprend tellement, qu'elle donne la méthode pour déterminer dans chaque cas particulier ce en quoi consiste le bien, et, pour le déterminer *à priori*, dans tous les cas possibles; ce que ne fait aucun des systèmes qui ont, jusqu'à présent, essayé de traduire l'idée du

bien. Je dis que les propositions suivantes : j'ai une fin, et cette fin est mon bien ; tout être a une fin, et pour tout être l'accomplissement de sa fin est son véritable bien ; le tout a une fin, et cette fin est le bien absolu ; je dis que, pour tout être raisonnable, pour toute raison, ces propositions suffiront. Si elles sont évidentes, il s'ensuit que l'obligation s'attache à la traduction qu'elles expriment et qu'elles donnent au mot bien ; que ce que je dois faire, c'est d'aller à ma fin ; que ce que doit faire tout être intelligent et libre, c'est d'y aller ; qu'en y allant, non-seulement cet être intelligent et libre et moi nous ferons ce que nous devrons, nous irons à notre bien, mais encore nous contribuerons à la réalisation du bien absolu qui nous apparaît comme composé de l'accomplissement de toutes les fins particulières de tous les êtres qui composent la création.

Voilà, Messieurs, ma solution du problème moral. Je dis que non-seulement cette solution est évidente, mais qu'il en résulte une méthode pour déterminer, pour tous les êtres qui nous sont connus, en quoi consiste le bien, et par conséquent ce que nous devons faire, et par conséquent la règle de notre conduite dans tous les cas possibles.

Messieurs, un fait bien évident, c'est que tous les êtres n'ont pas la même destination. En effet, personne ne peut être assez insensé pour soutenir que l'abeille ait la même destination que le lion, et le lion, la même destination que l'homme, et

l'homme, la même destination que l'arbre, et l'arbre, la même destination que le minéral. Et pour quoi, Messieurs, la raison humaine se révolte-t-elle à l'idée que chaque être ait une destination égale à celle de tout autre? C'est qu'il est évident pour tout homme que chaque être a été organisé d'une manière particulière, et que de cette organisation résulte la fin qui lui a été posée. En d'autres termes, il y a une vérité tout aussi absolue que celle que je vous ai énoncée tout à l'heure : c'est que chaque être a reçu une nature appropriée à sa destination, et que c'est en vertu de cette nature qu'il va à sa destination.

De cette vérité *à priori* et évidente résulte cette méthode dont je vous parlais pour déterminer pour tout être que nous pouvons connaître, en quoi consiste son véritable bien. Et, en effet, s'il est vrai que chaque être ait reçu sa destination ou sa fin de sa nature, il s'ensuit qu'on peut lire la fin de chaque être dans sa nature. Et, non-seulement qu'on peut la lire dans sa nature, mais comme la nature lui est imposée, et qu'il ne peut agir que conformément à sa nature, on peut lire la destination de chaque être, non-seulement dans sa nature, mais encore dans son développement ou dans sa vie. L'abeille, obligée par sa constitution d'aller à sa fin, y va. De sorte que la révélation de sa fin se trouve tout autant dans ce qu'elle fait que dans sa nature même, en vertu de laquelle elle le fait. La destination de l'homme se révèle tout autant dans le spectacle de la vie humaine, tout libre qu'est

l'homme, que dans celui de sa nature. De là deux moyens nets, clairs, démonstratifs et démontrés de déterminer pour un être donné sa destination, sa fin, son véritable bien, et, s'il est libre et intelligent, ce qu'il doit faire : 1° l'étude de sa nature; 2° l'étude de ses développements, de sa vie. De ces deux moyens, l'un est plus sûr que l'autre, quand il s'agit des actes libres; voici pourquoi : Nous ne voyons que les actes extérieurs d'un être, nous apprécions les ressorts, les motifs en vertu desquels il les fait. Et tout le monde sait qu'un même acte peut être fait par plusieurs motifs différents. La Rochefoucauld a montré qu'une foule d'actions qui portent le caractère de la vertu peuvent avoir été faites par des mobiles égoïstes; de sorte que quand on ne voit que les actions pures, on ne sait pas en vertu de quoi elles ont été faites, et la qualité d'une action, quand il s'agit du problème de la fin d'un être, est tout entière dans le mobile qui l'a déterminée. Il y a plus : les actions sont multiples, diverses; les motifs qui les déterminent sont simples et peu nombreux. Pour s'élever des actions aux motifs, la recherche est immense, périlleuse, semée d'erreurs, tandis que, en attaquant directement la recherche du motif, c'est-à-dire l'examen de la nature de l'être, on arrive immédiatement à quelque chose de simple, à quoi on ne pourrait arriver que par un long détour, et avec de nombreuses chances d'erreur par l'autre méthode. Il y a plus, enfin, c'est que nous sommes libres; et que souvent, nous poursuivons des

buts qui ne sont pas notre vrai but. Je sais que, dans l'étendue d'une vie, surtout, dans le développement d'une société où une foule d'individus agissent simultanément, le mal occupe une moins grande place qu'on ne le pense ; qu'en définitive, les hommes, bien que libres, vont au bien, parce que c'est leur destinée ; qu'il importe à l'ordre universel qu'il en soit ainsi. Mais pour ceux qui s'arrêtent à la vue du spectacle de ce que font les humains, ce serait une source d'erreurs ; aussi la méthode qui cherche la solution de la question dans l'étude de l'homme, est plus vraie que la méthode qui part du spectacle de la société humaine, ou du spectacle du développement individuel et extérieur. On peut combiner ces deux méthodes ; il ne faut se fier complétement qu'à la première.

Vous avez donc, Messieurs, par l'idée qui est mise sous celle du bien, une méthode certaine pour arriver à déterminer quelle est la fin de l'homme, tandis que, si vous ne traduisez pas l'idée de bien, comme vous ne savez pas clairement à quoi elle répond, aucune méthode ne vous est donnée pour déterminer ce bien, qu'une méthode *à posteriori* comme celle de Kant, qui ne vous donne pas l'idée du bien, qui vous laisse cette idée inconnue. Dans mon système, il en résulte une méthode pour déterminer le bien. C'est cette méthode appliquée volontairement ou involontairement depuis qu'il y a des hommes, qui fait qu'il y a une morale.

Messieurs, cette recherche de votre fin par la méthode que je viens de vous dire, s'opère dans l'esprit

de chacun de vous à toute heure, involontairement et malgré vous. C'est en vous faisant cette question sous une forme ou sous une autre, convient-il qu'un être fait comme je le suis, doué des facultés, des sentiments, des instincts dont je suis doué, fasse telle chose dans une circonstance donnée, que vous vous déterminez et vous réglez dans votre conduite en même temps. Tout cela se fait en vous sans dessein prémédité. Mais il n'y a pas une seule conscience qui ne contienne cet élément. Sans quoi il n'y aurait pas de solution possible. Il est vrai que dans beaucoup de cas, nous nous réglons sur ce qui est reçu; mais les choses reçues ont été données et produites par ce procédé, et ensuite elles ont été consacrées par l'assentiment unanime des sociétés civilisées; elles sont passées en maximes de bon sens, et ces maximes n'ont plus besoin d'être rapprochées de la méthode qui les a données pour convaincre les personnes qui les pratiquent. Il y a dans toutes les consciences un grand nombre de ces idées reçues de ce qu'il faut faire pour les cas journaliers; mais vienne un cas où ces maximes ne soient pas données, vous êtes obligés d'appliquer la méthode que je viens de vous dire. Dès que, dans un esprit, la conception que nous sommes ici-bas pour quelque chose, pour une certaine fin, est amenée, soit qu'elle s'y formule d'une manière précise, soit qu'elle y arrive à l'état vague, ce jour-là commence pour cet être l'idée du bien et l'idée du devoir. Jusqu'alors, Messieurs, il avait, dans son enfance, obéi aux impulsions de sa

nature. Plus tard, la raison s'apercevant de toutes les erreurs commises par la conduite instinctive pour atteindre notre bonheur, avait conclu qu'il fallait calculer cette satisfaction de nos désirs et de nos penchants. Mais dans cette proposition, qu'il faut faire ce qui est le plus propre à satisfaire notre nature, elle n'avait pas trouvé quelque chose qui lui parût la lumière, la règle de la loi obligatoire. C'est alors que, sourdement ou tout autrement, elle conçoit une nouvelle idée, l'idée que nous ne sommes pas ici pour rien, que nous avons une fin, qu'étant libres et intelligents, nous sommes chargés de nous conduire. Le jour où cette idée apparaît sous une forme ou sous une autre, nous nous sentons une obligation, et la forme du bien est donnée, car il est dit que le bien est ce pourquoi nous avons été mis ici-bas. Reste à déterminer la matière du bien; c'est-à-dire à rechercher en quoi consiste notre fin; comment nous devons nous y prendre pour l'accomplir dans toutes les grandes situations où se trouve l'homme, et à voir, dans chaque cas particulier, comment il faut se conduire. Vous voyez que la forme du bien paraît avant la matière du bien; vous voyez que nous commençons à savoir ce que renferme l'idée du bien avant de savoir, pour le cas particulier et pour les situations diverses de la vie, comment il faut faire pour l'accomplir; et c'est ce qui fait que cette forme de l'idée du bien, ou cette conception que nous avons une fin, et que c'est là notre vé-

ritable bien, et que c'est là ce que nous devons faire, naissant dans tous les esprits, se trouve partout, chez tous les hommes, quel que soit le degré de développement de l'individu; tandis que sur la question de savoir, pour tous les cas particuliers, comment il faut faire pour atteindre le véritable bien, il y a variété, diversité, un progrès proportionné au progrès même de la civilisation, c'est-à-dire au développement de l'intelligence humaine. C'est une recherche pénible, délicate, que de démêler, dans chaque cas particulier, ce qu'il faut faire pour aller à son bien, quel est le parti le plus conforme à la fin de l'homme. C'est encore plus difficile de déterminer d'avance, abstraction faite du bien particulier, quelles sont les lois générales, pour toutes les situations humaines du bien, ou de l'accomplissement de notre fin, de notre ordre, en d'autres termes. C'est précisément là l'objet de ce cours; ce que j'ai fait, j'ai fixé l'idée de la forme du bien. Ce que je ferai bientôt en faisant la morale personnelle, le droit réel, le droit naturel, la religion naturelle, je déterminerai la matière du droit. Mais longtemps avant que la matière du bien soit connue, par cela seul que l'idée du bien est connue, l'idée d'obligation s'y attache.

Je me trompe ou je ne me trompe pas; mais pourvu que mon intention soit bonne, je suis un être moral; je suis vertueux. Vous voyez qu'il y a dans l'idée du bien une forme et une matière; vous voyez que la forme est donnée à tous les hom-

mes, obscurément, confusément, peu importe; qu'elle emporte obligation, qu'elle est antérieure à la matière, que c'est par elle, en son nom, qu'on peut déterminer la matière du bien. Par conséquent, vous ne pourriez pas déterminer la matière du bien sans avoir l'idée de sa forme. Ainsi, non-seulement la forme précède la matière, mais la matière présuppose la forme. Ainsi, l'élément *à priori* est antérieur à l'élément empirique; et cet élément *à priori* est le même pour tous les cas.

Maintenant que je vous ai exposé ces idées générales, je n'ai plus qu'à les développer; et d'abord, je voudrais vous montrer deux choses : la première, l'ordre dans lequel les différentes conceptions dont se compose la forme de l'idée du bien tout entière, se succèdent et apparaissent dans l'esprit humain, l'ordre psychologique; ensuite je construirai logiquement ces différentes conceptions, de manière à les organiser en système. Il y a cette différence entre ces deux ordres, l'ordre psychologique et l'ordre logique, que dans l'ordre psychologique on commence par le particulier. En effet, c'est par le particulier que tout commence dans l'esprit; puis on avance du particulier à l'universel par des degrés successifs; tandis que, dans l'ordre logique, on part de ce qui n'est supposé par rien, et que tout suppose. L'ordre logique est le contraire de l'ordre psychologique. Ainsi, je vais vous donner une description de la manière dont la révélation morale s'accomplit, si je puis parler

ainsi, dans l'âme de tout homme; et puis, toutes les conceptions qui composent la révélation morale ayant été mises en lumière avec l'histoire de leur apparition, je mettrai devant ce qui doit être derrière, et derrière ce qui doit être devant, c'est-à-dire que j'organiserai ces conceptions de manière que celles qui sont les dernières soient placées en tête; et que par une dégradation insensible, nous descendions de ce qui est universel à ce qui l'est moins, jusqu'à la matière des conceptions morales, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus particulier. Aujourd'hui je n'ose pas m'engager dans cette exposition, parce qu'il est trop tard. J'aime mieux vous développer un point de vue qui se rattache à tout ce que je viens de vous dire, et qui mérite de vous être présenté. Je ne veux pas mutiler cette histoire psychologique du développement de la révélation morale, j'y tiens beaucoup ; c'est très-important. J'aime mieux la réserver pour une autre leçon, où j'aurai tout le temps de vous décrire ce tableau.

La conception que j'ai une fin, n'est pas la seule qui s'élève en moi lorsque les idées morales s'introduisent dans mon esprit. Celle-là en attire d'autres qui sont métaphysiques, auxquelles elle est étroitement enchaînée. Ainsi, non-seulement je conçois que j'ai une fin, et que cette fin est mon bien; mais je conçois, comme je le disais tout à l'heure, que tout être en a une; et que la création tout entière a la sienne. Je conçois enfin que la création étant composée de tous les êtres particuliers, il

n'y a pas un être de la fin duquel l'accomplissement n'importe et ne concoure à la fin totale et définitive de la création. De manière que cette conception ne reste pas une loi particulière de l'individu humain; elle s'universalise et devient la loi universelle de tout être; ce qui nous montre parfaifaitement que cette conception n'est pas une donnée de l'expérience, mais est une des données *à priori* de la raison, qui naît subitement dans notre raison à propos d'une occasion particulière, et qui, à peine née, s'universalise et s'applique à tout. Telle est la grande œuvre, la portée, le caractère de cette conception; elle est tout aussi universelle, tout aussi absolue, tout aussi *à priori* que le principe de causalité ou tout autre principe *à priori* de métaphysique.

Messieurs, de cette conception que tout être a une fin, résulte que la méthode par laquelle la fin de l'être humain peut être déterminée, s'applique à la détermination de la fin de tout être, et non-seulement à la détermination de la fin de tout être, mais à la détermination de la fin même de la création, et comme fin et bien c'est la même chose; il s'ensuit que cette méthode ne s'applique pas seulement à la détermination du bien de l'individu humain, mais à la détermination du bien de tout être, et à la détermination du bien absolu qui n'est autre que la fin totale de la création tout entière.

Comme, Messieurs, il est impossible que la fin d'un être ou que la fin de tous les êtres s'opère pour

l'intelligence humaine par un autre moyen que par celui indiqué par cette méthode, vous voyez de suite la limite qui en résulte pour la connaissance humaine, quant au bien des autres êtres et quant au bien en soi.

En effet, Messieurs, la condition sans laquelle la fin d'un être ne peut pas être déterminée, ni par conséquent son bien, étant que je connaisse la nature de cet être, ou que j'aie devant les yeux le spectacle de son développement, il s'ensuit que les êtres dont je ne pénètre pas la nature ou le spectacle de leur développement, m'échappent, et que leur bien ne peut pas être conçu par moi; il s'ensuit que tout être dont je ne puis pénétrer qu'imparfaitement la nature, dont le développement ou la vie ne me sont connus qu'imparfaitement m'échappe aussi, et que je ne puis déterminer en quoi consiste leur fin, et par conséquent leur bien, que d'une manière imparfaite; il résulte enfin de là d'une manière claire que le bien absolu, j'en ai l'idée, j'en ai la forme, mais en quoi consiste-t-il ? Je l'ignore complétement, je l'ignorerai toujours dans les limites de cette vie. Ainsi, Messieurs, je sais que l'univers a une fin. Je sais que cette fin c'est la pensée de Dieu; que Dieu étant nécessaire, existant par lui-même, il n'y a rien d'arbitraire dans cette fin. Je sais que cette fin, étant le bien absolu, est sacrée; je me prosterne devant cette fin, mais j'ignore en quoi elle consiste; j'en sais la forme, je n'en sais pas la matière, et je ne puis pas la deviner.

Et en effet, Messieurs, est-il besoin d'une démonstration pour une pareille assertion ? N'est-il pas évident que la création comprend ou, pour mieux dire, est comprise dans l'espace infini ? N'est-il pas évident que l'échantillon que j'en aperçois ne peut pas me permettre de conclure à la totalité? N'est-il pas évident de plus que la création telle qu'elle existe actuellement, dans le sein de l'espace infini, peut n'être qu'une des mille créations qui se sont succédé ou qui se succéderont dans le sein infini de la durée. Et quand bien même je pourrais aboutir à déterminer en quoi consiste la fin de l'univers présent, il ne s'ensuivrait pas que ce fût la fin de la pensée de Dieu ; car la création présente peut n'être qu'un anneau dans la chaîne d'une infinité de créations, qui conduit à un but infini, qui ne sera jamais connu. Donc quiconque voudrait essayer d'avoir un système, d'exposer une idée sur la fin de la création, c'est-à-dire, sur le bien en soi, serait parfaitement absurde et parfaitement ridicule. Personne ne le sait, personne ne peut le savoir. Je sais que cette création, si vaste qu'elle soit dans l'espace, si infinie qu'elle puisse être dans la durée, je sais, et je le sais d'une manière certaine, absolue, que cette création n'est pas une fantaisie, un hasard, mais a une fin. Je sais que cette fin est le bien absolu. Je sais que la fin de tout être créé n'est qu'un élément de cette fin ; je sais par conséquent et que cette fin absolue, et que tous ces éléments sont sacrés pour moi, mais voilà tout ; là je m'arrête. Quand il

faut agir, comme j'ignore cette fin, je ne puis agir qu'en vertu des éléments de cette fin qui me sont connus et déterminés. Si je connaissais cette fin, tous les éléments, tous les biens particuliers qui la composent, je pourrais agir en vue de tout cela ; je ne puis donc agir qu'en vue de ceux que je connais. Lesquels connais-je? Je connais la fin particulière des êtres que je puis déterminer dans leur nature. Je connais ma nature. Non-seulement je connais ma nature ou je puis la connaître, mais je connais le spectacle que présente le développement de la vie humaine dans les hommes qui m'entourent dans les sociétés au milieu desquelles je vis, et dans celles dont l'histoire me raconte le développement. J'ai donc tous les moyens possibles pour déterminer quelle est la fin de l'homme. Si je détermine quelle est la fin de l'homme, je détermine, par conséquent, quelle est la fin de chacun des individus dont se compose la société. Ici je n'ai pas seulement la forme de l'idée de bien, mais j'en ai encore la matière ou je puis l'avoir ; par conséquent, voilà un élément du bien absolu que je connais. Celui-là, je dois le prendre en considération quand j'agis; je dois le respecter, concourir à son accomplissement ; car je sais comment m'y prendre, car je le connais. En est-il de même pour les autres êtres qui remplissent la création ? Il n'en est pas tout à fait ainsi. En effet, n'étant pas dans la conscience de ces êtres, je ne puis connaître leur fin qu'imparfaitement ; ainsi la fin pour laquelle ces êtres sont dans la création, l'intention de Dieu en les y plaçant,

le rôle qu'ils y jouent, tout cela ne m'est que très-imparfaitement connu. Ici donc le devoir ne s'applique que d'une manière imparfaite dans ma conscience. Et quand il s'agit d'êtres dont la nature m'échappe tout à fait, là cesse le devoir.

Une autre considération sur laquelle je reviendrai, et qu'il est bon d'émettre est celle-ci:

Je suis un être libre et intelligent; par conséquent, si j'ai une fin, je puis la comprendre; l'ayant comprise, je puis l'accomplir ou ne pas l'accomplir : donc je suis responsable de son accomplissement. Pourquoi? Parce que je suis intelligent. Donc mes semblables, intelligents et libres comme moi, sont responsables de leur destinée; donc leur destinée m'est sacrée, non-seulement comme la mienne, mais parce qu'il y aurait injustice à les empêcher d'accomplir leur destinée. De là l'origine de l'idée de droit : elle n'est pas ailleurs. Quand il s'agit des plantes, des minéraux, sans doute ces êtres sont là pour quelque chose; je ne ne sais pas pourquoi ils y sont. Mais, d'un autre côté, ils ne sont pas libres et intelligents, ils ne sont pas chargés de leur destinée; par conséquent, il n'y a pas d'injustice à la violer. Tout est là; et s'il fallait, s'il importait à l'œuvre de Dieu que la destinée de ces êtres s'accomplît, il saurait ou il aurait bien su les défendre et les mettre à l'abri de l'atteinte des hommes. C'est là l'idée fondamentale qui règle nos devoirs à l'égard des autres êtres.

Je vous jette cette idée pour vous montrer combien la méthode que je viens d'enseigner pour

expliquer l'idée du bien est féconde, donne le principe de toutes les parties du droit, de toutes les parties de la morale, et quelle belle déduction nous pouvons espérer d'en tirer si nous l'appliquons convenablement.

Vingt-neuvième Leçon.

Messieurs,

J'ai commencé dans la leçon précédente à vous exposer les idées qui me semblent contenir la véritable solution du problème moral. Après avoir posé ce problème sous sa forme la plus simple, et vous avoir rappelé l'insuffisance des nombreuses solutions qu'on lui avait données, je vous ai soumis la mienne et j'ai fait voir qu'il en sortait une méthode pour déterminer les devoirs de l'homme dans tous les cas et dans toutes les situations possibles.

Je vais, Messieurs, reprendre ces idées avec plus de détail dans cette leçon; je vous les exposerai d'abord dans leur enchaînement logique ou synthétique; je chercherai ensuite à vous tracer l'histoire psychologique de leur apparition dans l'intelligence humaine.

Le problème moral trouve sa solution dans un certain nombre de vérités évidentes par elles-

mêmes, conçues *à priori* par la raison, et dont la conséquence immédiate est une définition nette du bien, laquelle nous donne une méthode précise pour déterminer en quoi il consiste pour tout être possible. Quelles sont ces vérités, Messieurs, et comment produisent-elles la double conséquence que je viens d'indiquer. Voilà ce que je vais m'efforcer de vous dire en peu de mots.

La première de ces vérités, Messieurs, c'est ce principe que tout être a une fin; pareil au principe de causalité, il en a toute l'évidence, toute l'universalité, toute la nécessité, et notre raison ne conçoit pas plus d'exception à l'un qu'à l'autre. Il en a aussi la fécondité; car le jour où il a pénétré dans notre intelligence il y enfante d'autres vérités qu'il contenait implicitement, et qui jettent sur la fin des choses les mêmes lumières que jettent sur notre origine les vérités émanées du principe de causalité.

En effet, s'il est vrai que tout être a une fin, il est vrai que j'en ai une, que vous en avez une, qu'il n'y a pas un être créé qui n'en ait une aussi; or, en jetant les yeux sur le monde, ou sur cette partie du monde que nous voyons, il est visible que si tous les êtres ont une fin, cette fin n'est pas uniforme pour tous, car chacun de ceux que nous pouvons observer se développe à sa façon et aspire à un but qui lui est propre. Dès que nous avons conçu que tout être a une fin, nous recueillons de l'expérience cette seconde vérité que cette fin varie d'un être à l'autre, et que chacun a la

sienne qui lui est spéciale, et cette seconde découverte ne tarde pas à nous conduire à une troisième, c'est qu'il y a une relation entre la fin de chaque être et sa nature, la diversité des fins correspondant à la diversité des natures, et la spécialité des unes à celle des autres. En effet, si chaque être a une fin qui lui est propre, chaque être a dû recevoir une organisation adaptée à cette fin, et qui le rendît apte à l'atteindre; il y aurait contradiction à ce qu'une fin fût imposée à un être si sa nature ne contenait pas les moyens de la réaliser. L'expérience nous apprend, Messieurs, que cette contradiction n'existe pas dans la création; elle nous montre partout la nature des êtres en harmonie avec leur destination, et un parallélisme parfait entre la diversité des natures et celle des fins, et cette troisième vérité que la fin de chaque être est conforme à sa nature, revêt dans notre intelligence les mêmes garanties d'universalité que les deux autres.

A sa lumière, Messieurs, nous voyons apparaître une méthode pour déterminer la véritable fin de chaque être. Car si la fin des êtres est une pure idée invisible à l'observateur, leur nature est une réalité qui peut tomber sous nos regards. Et comme la nature est toujours appropriée à la fin, on peut trouver dans la première la révélation de la seconde; il y a donc un chemin pour découvrir la destination des êtres. Ce chemin, c'est l'étude de leur nature, et toutes les fois que celle-ci est possible, celle-là peut être déterminée.

A ces vérités s'en joignent bientôt deux autres

qui n'ont pas moins d'évidence et de portée que la première, Messieurs; c'est que si chaque être a sa fin, la création elle-même, qui embrasse tous les êtres, en a une. Cette création, il est vrai, nous échappe ; nous n'en saisissons qu'un fragment, et ce fragment même, nous ne le connaissons que dans un moment de sa durée; l'œuvre de Dieu remplit l'espace et la durée, et ce que nous en pouvons saisir n'est qu'un point dans l'un, un moment dans l'autre. Mais, fût-elle infinie, et sa durée éternelle, ce principe s'y applique, et persuade invinciblement à notre raison qu'elle a une fin. Or, cette vérité ne saurait nous apparaître sans se lier aux vérités précédentes, et, par ce rapprochement, en engendrer une autre. Si la création a une fin, si chaque être a la sienne, et si la création n'est que l'ensemble de tous les êtres, le rapport qui existe entre le tout et ses parties doit exister entre la fin du tout et la fin de chacune des parties du tout.

La fin de chaque être est donc un élément de la fin de la création ; celle-ci n'est qu'une résultante des fins particulières de tous les êtres qui peuplent et composent l'univers, lesquelles, à leur tour, ne sont que les moyens divers qui concourent à l'accomplissement de cette fin totale et suprême; dernière conception non moins nécessaire et non moins évidente que toutes les autres, découlant, comme elles, du principe absolu que tout a une fin, lequel, par un rapport invincible, attribue la fin de tous les êtres possibles à une

conséquence de la création, et forme de toutes ces fins éparses un ensemble harmonieux dont le concours aspire à un but unique, celui-là même que Dieu s'est proposé en laissant échapper l'univers de ses mains.

Ces vérités répandent sur la création tout entière une vive lumière, et nous la font apercevoir sous un jour nouveau.

De même que nous ne comprendrions rien à l'origine des choses sans l'idée de cause et de principe, de même nous n'aurions aucune intelligence du but des choses sans l'idée de fin et le principe que tout être, et dans chaque être tout mouvement, tout acte, tout phénomène a la sienne. Au flambeau de cette seconde vérité, le monde devient un dans sa destination, comme au flambeau de la première il devient un dans son principe. La création nous apparaît comme un tout immense qui va à un résultat unique, et qui y va par le mouvement de chacune de ses parties vers une fin particulière, élément de la fin totale.

Ainsi, Messieurs, tout se lie dans l'univers créé, et chaque être se relie au tout, et en devient un élément intégrant. Il n'y a qu'une cause, il n'y a qu'une fin. Entre cette cause et cette fin se place la création qui sort de l'une et va à l'autre, qui sort de l'une par l'émanation simultanée ou successive de toutes ses parties, et qui va à l'autre par le mouvement successif ou simultané de toutes. Tel est l'aspect du monde à la lumière des deux

principes, que tout a une cause, et que tout a une fin; sans ces deux principes, il n'offrirait à notre intelligence qu'un chaos inextricable. Dieu nous en a donné l'intelligence en dotant notre raison de ces deux conceptions, qui contiennent le mot de l'énigme, et la simplicité du moyen n'est pas moins admirable que la grandeur du résultat.

Mais ce résultat, Messieurs, nous sommes loin de l'avoir épuisé; d'autres idées et d'autres vérités sortent encore pour nous du principe que tout a sa fin. Poursuivons l'analyse de ces vérités et de ces idées.

La première que je vous signalerai est l'idée d'ordre et l'idée de fin. L'idée d'ordre, en effet, n'est qu'une émanation, qu'une conséquence naturelle et inévitable de l'idée de fin. Si la création a une fin, et si cette fin n'est que la résultante des fins particulières des êtres qui la composent, la vie de la création n'est autre chose que son mouvement vers cette fin suprême, et ce mouvement à son tour vient se résoudre dans ceux de tous les êtres créés vers leurs fins particulières. De l'accomplissement de toutes les fins particulières, accomplissement qui s'opère simultanément dans tous les points de l'espace, et successivement dans tous les moments de la durée, par le concours harmonieux de tous les êtres, exécutant, chacun dans sa sphère et à son heure, le rôle dont il a été chargé, résulte évidemment la vie universelle ou l'accomplissement de la fin totale de la création. Or, Messieurs, ce mouvement universel et éternel de chaque chose

vers la fin que Dieu lui a assignée, et de toutes choses vers la fin suprême, unique et définitive de la création; ce mouvement, évidemment régulier, puisqu'il a un but, c'est précisément ce que nous appelons l'ordre. Il y a cette différence entre la fin de la création et l'ordre universel, que la fin, c'est le but, et l'ordre, le mouvement régulier de toute chose vers ce but.

Par les lois éternelles des choses, nous n'entendons autre chose que ce mouvement régulier, et nous parlons bien, quand nous disons que ces lois résultent de la nature des choses et des rapports qui en dérivent, puisque ce mouvement régulier est déterminé dans chaque être par son organisation, qui a été appropriée au rôle spécial qu'il devait remplir, à la fin particulière qu'il devait réaliser dans l'œuvre totale. L'existence de cet ordre est incontestable pour notre raison, et la conception qu'elle en a, est une conséquence nécessaire du principe que tout a une fin. Ainsi la conception de l'ordre n'est pas moins inévitable que celle de la fin; seulement elle la présuppose logiquement; car elle ne peut être comprise, elle ne peut être claire que quand l'idée de fin s'est produite dans notre intelligence.

Et maintenant, Messieurs, si l'ordre absolu est le mouvement régulier de la création vers sa fin, il est évident que l'ordre pour chaque être, c'est le mouvement régulier de cet être vers sa fin particulière; et de même que la fin absolue des choses résulte de l'accomplissement de toutes les fins par-

ticulières, de même l'ordre absolu et universel résulte de la réalisation de tous les ordres particuliers.

Ainsi marche le monde, Messieurs, en voilà le mystère tel qu'il nous est révélé par le principe simple et fécond que tout a une fin.

Jusqu'à présent, Messieurs, vous n'avez rien vu de moral dans toutes ces conceptions que je viens de vous annoncer, et pourtant ces conceptions contiennent et engendrent la morale. En soi, elles ne sont que des vérités spéculatives qui révèlent à notre raison ce qui est, sans lui rien apprendre de ce qu'il faut faire; mais telle est leur nature, que quand elles ont apparu dans notre intelligence l'idée de ce qui est bien, et par conséquent de ce qu'il faut faire en sort nécessairement.

En effet, Messieurs, il est impossible à notre raison de ne pas passer de l'idée de fin à celle du bien en soi, et de l'idée d'ordre à celle du bien moral. L'équation qui rend cette transition nécessaire est tellement absolue qu'en substituant l'idée du bien à celle de la fin, j'aurais pu vous exposer toutes les conceptionsque je viens de vous annoncer sans leur ôter le moindre degré d'évidence; vous les auriez acceptées sous leur forme morale comme vous les avez acceptées sous leur forme spéculative, seulement tout en forçant votre conviction, elles auraient gardé sous la première l'obscurité que nous avons trouvée dans l'idée du bien, obscurité que n'ont pu réussir à dissiper tous les systèmes que nous avons parcourus, qui

nous a forcés à chercher à notre tour une traduction de cette idée, et que l'idée de fin a seule le pouvoir de faire disparaître entièrement.

Quelques mots me suffiront pour mettre en pleine lumière l'équation absolue qui existe entre ces deux idées et qui fait de l'une la traduction exacte de l'autre.

S'il existe au monde des êtres intelligents et libres, ces êtres n'ont pas seulement comme tous les autres une fin qui leur a été assignée et une nature appropriée à cette fin; ces êtres, en d'autres termes, ne sont pas seulement comme tous les autres des fragments de la création, et leur fin un élément de la fin absolue des choses ; l'intelligence et la liberté qu'ils ont reçues les tire de la foule et produit en eux des phénomènes spéciaux qui ne se produisent pas dans le reste des créatures. En effet, étant intelligents, il leur est donné de comprendre ce monde dont ils font partie; il leur est donné de concevoir qu'il a une fin, que tous les êtres en ont une, et que la fin de chaque être est un élément de la fin de tous. Étant libres, il leur est donné de plus de réaliser volontairement cette fin qu'ils ont conçue, et de concourir par là à l'accomplissement de la fin absolue des choses, et de s'associer pour leur part à l'ordre absolu, c'est-à-dire au mouvement universel de tous les êtres vers une fin. Et non-seulement ils le peuvent en eux-mêmes, mais si quelque action leur a été donnée sur d'autres êtres, ils le peuvent hors d'eux-mêmes, en respectant alors l'accomplissement de leurs fins, et

en le secondant même autant qu'il est en eux de le faire. Or, Messieurs, ce qu'il a été donné de faire à ces êtres privilégiés, à ces êtres doués par exception d'intelligence et de liberté, c'est précisément ce qu'ils doivent, ce qu'ils sont tenus et qu'ils sont obligés de faire. En d'autres termes, s'il y a des êtres libres et intelligents au monde, évidemment la loi de leur liberté c'est de concourir à la réalisation de la fin universelle, d'y concourir en eux et hors d'eux autant qu'il est possible; et pourquoi cela, Messieurs? c'est que s'il est évident que tout être a une fin, il ne l'est pas moins que le bien de cet être est une fin lui-même; c'est que s'il est évident que la création en a une, il ne l'est pas moins que le bien absolu, c'est cette fin même. C'est, en un mot, qu'il y a aux yeux de la raison une équation parfaite, absolue, nécessaire, entre l'idée de fin et l'idée de bien, équation qu'elle ne peut pas ne pas concevoir dès que le principe de finalité lui est apparu, et qui tranforme toutes les vérités purement spéculatives qui sortent de ce principe et que je viens de vous énumérer, en autant de vérités pratiques ou autant de vérités morales correspondantes.

S'il est vrai que le monde ait une fin, il est vrai, d'une vérité évidente, que cette fin est le bien absolu. S'il est vrai que chaque être ait une fin spéciale, il est vrai que le bien propre à cet être, c'est cette fin. S'il est vrai qu'il y ait entre la fin de chaque être et la fin du tout une corrélation, telle que la fin de chaque être ne soit qu'un élément

de la fin du tout, il est vrai que le bien de chaque être n'est qu'un élément du bien absolu, et qu'ainsi le bien de chaque être a la même nature et la même valeur que le bien absolu lui-même; il est vrai, en un mot, que ces idées de fin et de bien n'en font qu'une, et ne sont que deux formes, deux expressions d'un seul et même fait. Or, à quoi s'attache invinciblement l'idée d'obligation? A l'idée de ce qui est bien en soi et absolument; et qu'est-ce qui est bien en soi et absolument? Nous l'ignorions, mais à présent nous le savons, nous le concevons avec évidence; le bien en soi n'est autre chose que la fin de Dieu dans la création, que la fin absolue des choses; cette fin nous apparaît dès lors comme sacrée, et avec elle toutes les fins diverses qui en sont des éléments, et parmi ces fins la nôtre qui en est un. — L'accomplissement de notre fin ou de notre bien, dont nous sommes chargés puisque nous avons été faits libres et intelligents, et celui de la fin ou du bien des autres êtres en tant que nous pouvons y concourir, voilà donc notre devoir, notre règle, notre loi légitime. Cela, Messieurs, c'est la morale; nous la cherchions, la voilà trouvée. Elle sort, vous le voyez, d'un certain nombre de vérités *à priori*, qui, en faisant leur apparition dans notre intelligence, éclairent la création d'une large lumière, lui en révèlent le sens, lui en résolvent le problème, lui en dévoilent la loi; l'expérience suscite en nous la manifestation de ces vérités, mais elle ne les produit pas, elles sont *à priori*, et c'est pourquoi elles sont universelles, absolues, nécessaires-

ment conçues. C'est un don de Dieu mis en nous comme toutes les vérités de notre nature, et destiné à nous rendre intelligibles les choses que l'observation nous montre. Supprimez ces vérités, il n'y a plus de morale; notre loi nous échappe avec celle du monde. L'idée de cette loi sort de la conception que tout a une fin et que la fin de tous c'est leur bien.

Et maintenant, Messieurs, veuillez remarquer une chose ; c'est que tout cela est vrai, c'est que tout cela peut être conçu, sans que nous sachions non-seulement quelle est la fin de la création, mais encore quelle est la fin d'aucun être, et quelle est la nôtre. Quelle que puisse être la fin de la création, la création en a une, et cette fin est le bien absolu; quelle que puisse être la fin de chaque être, il n'y a pas d'être qui n'en ait une, et cette fin c'est son bien; quel que puisse être le rapport de la fin de tel être à celle du tout, la première de ces fins est un élément de l'autre, et par conséquent du bien absolu. Quelle que puisse être la fin d'un être intelligent et libre, cette fin est sa loi et l'accomplir est son devoir ; et par conséquent quelle que puisse être la nôtre, comme nous sommes intelligents et libres, elle est non-seulement notre véritable bien, mais notre loi, notre règle, notre devoir. Enfin, s'il y a autour de nous d'autres êtres, quels que soient ces êtres, et quelle que puisse être leur fin, nous sommes tenus de la respecter et de les aider à l'accomplir, car elle est, comme la nôtre, un élément du bien absolu que

la loi de tout être libre et intelligent est de réaliser autant qu'il est en lui.

Tels sont les décrets souverains et absolus que promulgue notre raison indépendamment de toute notion empirique; ces décrets sont antérieurs et supérieurs aux questions de savoir en quoi consiste la fin de chaque être, la nôtre, celle de la création; et il le faut bien, puisque l'intérêt que nous avons à résoudre ces questions et l'idée même de les poser en découlent.

Quelques solutions qu'elles puissent recevoir, la vérité absolue de ces décrets n'en saurait être altérée; elle subsisterait tout entière, alors même que ces questions ne seraient jamais résolues, et c'est ici, Messieurs, que se montre nettement la distinction que j'ai établie entre la forme de la morale et sa matière. La forme de la morale est tout entière dans les conceptions *à priori* que j'ai énumérées, et cette forme est la morale même, car ces conceptions décident tout, règlent tout *à priori*. La formule du bien en soi, celle du bien de chaque être, celle du rapport entre le bien de chaque être et le bien en soi, celle de la mission de chaque être et des devoirs de cette mission pour les êtres intelligents et libres, toutes ces formules qui contiennent la solution du problème moral, ces conceptions les donnent, en sorte qu'il ne reste plus qu'à les appliquer à l'homme ou à tout autre être qui existe pour déterminer par la méthode qui en dérive le bien spécial de cet être et son devoir, s'il est intelligent et libre. Ce sont

ces conceptions, Messieurs, qui constituent l'égalité morale de tous les hommes. L'inégalité de civilisation est grande entre les peuples, elle est grande dans le sein de chaque peuple entre les individus, l'individu le plus éclairé de la nation la plus avancée ne percera jamais qu'une faible partie des mystères de la création. Non-seulement la fin d'une foule d'êtres lui échappera, mais il ignorera toujours celle de l'univers. Si donc la morale dépendait de la connaissance des fins seules, elle serait subordonnée à une condition inaccessible à l'humanité, et dont les hommes et les peuples n'approchent qu'à des distances infiniment inégales et diverses; mais cette connaissance n'intéresse que la rectitude de la pratique et ne fait rien à la morale. La morale est tout entière dans les conceptions que j'ai énumérées, lesquelles sont à l'état clair ou à l'état obscur dans l'esprit de tous les hommes, et ne peuvent pas ne pas y être; car autrement il lui serait aussi impossible d'agir et de se conduire dans cette vie, qu'il lui serait impossible de porter des jugements sur les corps, si la notion d'espace lui manquait.

Je puis ignorer en quoi consiste ma fin; je puis ne le savoir que très-incomplétement, et, dans ces limites mêmes, que d'une manière très-obscure et très-confuse; peu importe; je suis un être moral, par cela seul que je sais que j'en ai une, et que mon devoir consiste à l'accomplir. Il est vrai que je ne puis agir qu'après avoir déterminé quelle est cette fin; mais cette détermination qui m'apprend,

dans chaque cas, quel est mon bien et où est mon devoir, ne me révèle pas que l'un et l'autre existent pour moi. Je le savais auparavant, et c'est uniquement parce que je le savais, que j'ai pu chercher et trouver en quoi ils consistent. En effet, l'idée de le chercher et la méthode pour le découvrir m'ont été inspirées par cette conception préalable et la présupposent; en effet, pour chercher dans les cas particuliers ce qui est bien, il faut savoir qu'il y a du bien, et pour le découvrir il faut posséder le caractère général du bien. Or, tout cela est dans la forme de la morale, c'est-à-dire dans les vérités *à priori* qui m'apprennent que le monde a une fin qui est le bien, et que j'en ai une qui est mon bien, et que, comme être intelligent et libre, je suis tenu d'accomplir mon bien. Reste à savoir quelle est ma fin, et, cette fin déterminée, à découvrir, dans chaque cas particulier, quelle conduite mène à cette fin, quelle autre m'en éloigne. Cette double détermination est la matière de la morale et la méthode pour l'opérer sort encore de la forme. Car je savais *à priori*, que s'il y avait des êtres, leur nature devait être appropriée à leur fin, et qu'ainsi leur fin pouvait être induite de leur nature; et je savais également, avant toute expérience, que les actions n'étaient bonnes qu'en tant qu'elles étaient conformes à la fin de l'être, et que c'était par cette règle qu'il fallait les juger. Or, ces deux conceptions contiennent toute la méthode des déterminations morales.

Voilà, Messieurs, la différence qu'il y a entre la forme et la matière de la morale, différence qui peut être saisie dans tout jugement moral particulier; car tout jugement moral particulier n'est que l'application de la forme de la morale à une matière ou à un cas particulier.

Ces conceptions nous ayant été ainsi présentées dans leur ordre logique et avec toutes leurs conséquences, il nous reste à chercher comment elles apparaissent successivement dans l'esprit, et à quel degré différent d'étendue et de clarté cette révélation s'arrête chez les différents hommes. En un mot, après vous avoir donné le résultat clair et complet, il faut dire de quelle manière il se produit dans l'intelligence humaine en général, et quelles formes de plus en plus complètes et de plus en plus précises il revêt successivement et peut garder dans les intelligences particulières.

Je vous ai dit, Messieurs, que nous débutions par les instincts, que nous continuions par la raison empirique, et que nous finissions par la raison proprement dite; c'est dire que nous commençons par l'instinct, que nous continuons par l'égoïsme, et que nous finissons par la morale.

Toutefois, il ne faut pas prendre ceci comme une chose absolue; en fait, il y a plutôt concomitance que succession entre le point de vue égoïste et le point de vue moral. Mais logiquement le point de vue égoïste est inférieur, et par conséquent doit précéder le point de vue moral. Notre

nature, au début, et longtemps avant que la raison soit venue, aspire instinctivement à sa fin. Ce mouvement aveugle, que l'analyse décompose plus tard en instincts spéciaux sollicite notre volonté, et comme il n'est contrarié dans son action par aucune force, il la détermine; la satisfaction des instincts s'ensuit, laquelle est accompagnée de plaisirs. Voilà la détermination primitive, et cette détermination, loin d'être dans ses tendances et ses effets contraire à la fin de l'homme, lui est parfaitement conforme. En effet, l'instinct n'est autre chose que le cri de notre organisation, que la voix de notre nature, qui, par cela qu'elle vit, aspire à ce pourquoi elle a été faite et va à sa fin avant de la comprendre: l'instinct n'est pas autre chose. Quand la raison vient, elle assiste, si je puis parler ainsi, à ce phénomène du développement primitif et spontané de notre nature; elle voit les instincts aspirer à certains buts, les vouloir, la volonté et l'activité les atteindre quand elle le peut. Comme elle est la faculté de comprendre, elle s'aperçoit que le moyen employé par notre nature pour satisfaire l'instinct, est un moyen imparfait. En effet, l'instinct étant mobile et multiple, son action sur la volonté est inconstante et capricieuse, et il en résulte une absence complète de suite, et par conséquent beaucoup d'impuissance dans les déterminations de celle-ci. En outre, c'est toujours l'instinct le plus fort qui obtient sa satisfaction, ce qui est souvent contraire à la plus grande satisfaction de notre na-

ture ou de l'ensemble de nos instincts. Ce vice, la raison le réforme, et elle le réforme au profit de la plus grande satisfaction de notre nature ; elle laisse donc substituer le but de l'instinct, elle ne le change pas, elle ne l'éclaire pas, elle le laisse tel qu'il est ; ce qu'elle change est uniquement la manière de l'atteindre, elle substitue au mode naturel un mode calculé, une véritable méthode infiniment préférable à l'autre dans l'intérêt du but poursuivi. Le but lui-même, ce que poursuit l'égoïsme, comme ce à quoi aspire l'instinct, c'est la plus grande satisfaction de notre nature, pas autre chose. Ma nature dit, par la voix de l'instinct, je veux être satisfaite, et la volonté obéit. Dans la détermination égoïste, la raison accorde qu'il faut satisfaire ma nature, contenter mes instincts ; mais elle nie que le moyen naturel soit bon, et elle en introduit un autre ; voilà toute la différence. Quelle est la formule générale de la détermination instinctive, et de la détermination égoïste ? C'est qu'il est bon de satisfaire notre nature ; c'est que le bien, en d'autres termes, c'est la satisfaction des désirs de notre nature. Or, cette maxime, la raison ne la trouve pas évidente ; donc en la suivant, nous n'obéissons pas à une vérité, ni par conséquent à cette maxime elle-même qui n'aurait de force que si elle en exprimait une, mais simplement à l'impulsion des désirs de notre nature. Ce que veut notre nature, et dans l'instinct et dans l'égoïsme, c'est satisfaire des désirs qui la pressent, c'est se donner des

plaisirs qu'elle prévoit; rien de plus; car la maxime que la satisfaction des tendances de notre nature est le bien, manquant d'évidence, n'est point un motif d'agir.

Un motif d'agir ne peut être qu'une définition évidente du bien; car nous comprenons que si nous connaissions le véritable bien, nous serions obligés de l'accomplir; notre règle serait trouvée. Ce qui fait qu'il n'y a pas obligation dans le point de vue égoïste, c'est que ce point de vue ne s'élève et ne peut s'élever qu'à une maxime qui n'a pas d'évidence, qu'à une définition du bien qui n'en est pas une définition évidente, qu'à une définition qui n'est pas une équation. Si la satisfaction de notre nature formait équation évidente, pour la raison, avec l'idée vague du bien qui est en elle, la satisfaction de notre nature deviendrait, ce jour-là même, obligatoire pour nous, et dès lors nous agirions raisonnablement, c'est-à-dire en vertu d'une conception de la raison. Tant que nous ne sommes pas arrivés à cette équation évidente, ce n'est pas en vertu des vues de notre raison que nous agissons, ce n'est pas en vue d'une vérité que nous agissons; nous n'agissons donc pas en vertu d'un motif, mais tout simplement en vertu d'un mobile. Il faut donc qu'il s'élève en nous des idées qui produisent une définition évidente du bien, et qui alors nous imposent au nom de cette définition évidente du bien l'obligation de faire quelque chose. Tant que ce phénomène ne sera pas accompli dans notre esprit, notre conduite

sera toujours déterminée par la sensibilité, et ne sera pas du tout la conduite d'un être raisonnable. Messieurs, c'est précisément parce que notre raison; en présence de cette maxime, qui est le comble de ce que peut produire l'égoïsme, ne veut pas de cette maxime, qu'elle demande le pourquoi de cette vérité. C'est le tourment que vous cause cette question, ce que désire notre nature. faut-il le faire ? est-il bon ou mauvais de le faire? c'est ce tourment qui fait sortir, pour ainsi dire, de notre raison, la vérité qui l'éclaire, et lui donne la solution demandée. Évidemment le premier pas par lequel notre raison sort de cette question embarrassante, c'est la question que nous avons une fin. En effet, Messieurs, dans cette succession perpétuelle de résolutions à prendre, de déterminations à arrêter, dont se compose la vie de l'homme, il ne peut pas manquer d'arriver que tôt ou tard, dans une de ces délibérations, en présence de l'un de ces cas, où il faut que j'agisse d'une façon ou d'une autre, apparaisse de suite à ma raison, cette idée que telles des vues qui me sont proposées conviennent à ma nature, sont conformes à ma destination, tandis que le but opposé est contraire à cette destination, répugne à ma véritable nature. Le jour où, dans un cas particulier, et c'est toujours nécessairement dans un cas particulier que cette idée vient, je suis illuminé de cette vérité que ma nature étant constituée d'une telle façon, il y a un but à cette organisation de ma nature, c'est-à-dire qu'il

y a une fin pour laquelle cette organisation lui a été donnée; ce jour-là je conçois, non pas que tout a une fin, mais que j'en ai une. Ainsi, Messieurs, la conception que, dans un cas particulier, tel but est conforme à ma nature ou à sa destination, ou à son organisation, et tel autre non; cette conception toute particulière engendre, par une abstraction immédiate, la conception que j'ai une fin. Si tel but est dans ma destination, dans tel cas particulier, cela ne peut être que parce que j'ai une destination. Ainsi, Messieurs, du particulier je m'élève au moins particulier, de la vue que telle fin est conforme à ma destination, je m'élève à la vue que j'ai une destination ou une fin. Voilà, Messieurs, inévitablement le premier pas dans la conception morale.

Messieurs, je ne puis pas comprendre que tel but est conforme à ma nature ou à ma destination, sans sentir aussitôt poindre l'évidence que ce but est bon, sans sentir par cela même poindre l'évidence que je suis tenu d'aller à ce but. A cette idée de destination et de fin en moi, quelque particulier que soit le cas où cette apparition a lieu, s'attache invinciblement l'idée du bien et l'idée d'obligation; car, dans le particulier comme dans l'universel, et dans l'universel comme dans le particulier, il y a équation entre fin, bien et devoir. Donc, Messieurs, le jour, le moment, la minute où de cette application, de cette conception très-particulière sort la conception moins particulière que j'ai une fin, ce jour-là, à l'idée que j'ai une fin

s'attache l'idée que cette fin est mon bien, que ce bien est mon devoir. Mais ce premier pas ne peut se faire, sans qu'aussitôt la lumière qui a lui en moi s'étende à tous les êtres, et particulièrement à mes semblables, avec lesquels je suis en contact immédiat. Il m'est impossible, quand j'ai conçu que j'ai une fin, que cette fin est mon bien, que j'ai besoin d'accomplir cette fin, de ne pas comprendre que mes semblables ont une fin comme moi, que c'est leur devoir d'y tendre constamment.

En effet, il n'est vrai que j'ai une fin que parce qu'il est vrai que tout a une fin. Ainsi il n'y a qu'un pas de l'idée que j'ai une fin à l'idée que tout en a une. Il est impossible que je reste longtemps à l'idée que j'ai une fin, sans que la vérité universelle que tout a une fin m'apparaisse; et certainement, Messieurs, le chemin par lequel nous passons pour nous élever de l'idée que nous avons une fin à l'idée, que tout en a une, que la fin de nos semblables est comme la similitude et l'égalité parfaite qu'il y a entre leur nature et la nôtre, nous conduit tout de suite à l'induction que, nous ayant une fin, ils en ont une, et que ces deux fins sont égales; et nous ne tardons pas, si nous avons l'intelligence un peu réfléchie, à passer à tous les autres êtres contenus dans la création, et qui sont dans notre voisinage, aux animaux, aux plantes, à tout, nous ne tardons pas, dis-je, à passer à tous ces autres êtres, et à sentir que, pour eux comme pour nous, la vérité que tout a une fin se

réalise, de manière que bientôt l'universalité de cette vérité, son application à tous les êtres possibles entre dans notre esprit. Mais une différence nous frappe, et ne peut pas ne pas nous frapper; c'est que si notre fin, qui est notre bien, nous impose le devoir d'y aller, cela tient à une cause, à une circonstance; c'est que nous comprenons, et que nous sommes libres, c'est-à-dire capables de le réaliser ou de ne pas le réaliser. Or, en jetant les yeux autour de nous, dans le cercle étroit de nos connaissances, nous rencontrons des êtres qui, comme nous, sont intelligents et libres, et d'autres êtres chez lesquels évidemment ces deux propriétés n'existent pas. Cette différence, Messieurs, ne peut pas ne pas nous frapper. Or, si elle nous frappe, elle ne peut pas ne pas avoir des conséquences dans notre intelligence. En effet, de ce que je suis intelligent et libre, il s'ensuit évidemment que j'ai la mission spéciale sous ma responsabilité d'accomplir ma fin; il est évident que je ne suis pas un ressort auquel un mouvement fatal a été imprimé, et qui n'est pas appelé à participer à l'accomplissement de sa fin. Je suis un être qui a été fait libre, afin qu'il puisse y aller ou ne pas y aller, selon qu'il le voudra. Par conséquent je suis un être qui est chargé d'y aller, par conséquent qui a le devoir d'y aller, par conséquent le droit d'y aller. Si cela est vrai, c'est vrai de mes semblables; car les signes de l'intelligence et de la liberté sont trop évidents en eux pour que je me méprenne sur ces deux vérités en eux.

Mais s'il y a des êtres qui n'aient ni intelligence, ni liberté, je ne puis concevoir en eux le devoir d'accomplir leur fin ; car elle s'y accomplit sans eux, puisqu'ils n'ont pas été organisés de manière à intervenir dans l'accomplissement de leur destinée. Par conséquent une différence remarquable me frappe entre les êtres qui m'environnent dans cette création.

Je trouve les uns soumis à un devoir, les autres non ; les premiers sont des personnes, les seconds sont des choses. Si les choses accomplissent leur fin, c'est Dieu qui les accomplit en elles. Si mes semblables accomplissent leur fin, c'est parce qu'ils le veulent, et, en l'accomplissant, ils remplissent un devoir. S'ils remplissent un devoir en l'accomplissant, s'ils sont chargés de l'accomplir sous leur responsabilité comme moi, il y aurait injustice de ma part à s'opposer à leur liberté, et de la leur à s'opposer à l'accomplissement de ma destinée par moi ; et de là l'idée qu'ils ont le droit d'accomplir leur fin et l'idée que moi j'ai le droit d'accomplir la mienne ; de là l'idée que j'ai le devoir de respecter leur vocation, et qu'ils doivent respecter la nôtre ; de là en un mot les idées de droit, de justice, d'injustice. Il y a une foule de philosophes qui ont confondu l'idée de justice et d'injustice avec le bien ; l'idée de justice et d'injustice ne se place que dans les rapports des êtres libres entre eux ; c'est un devoir de relation qui pourrait disparaître, si la relation entre les êtres libres et intelligents dispa-

raissait; dans ce cas il y aurait encore le bien et le devoir; mais il n'y aurait plus de droit, de justice, d'injustice. De manière que les Écossais, disant sans cesse le juste et l'injuste pour le bien et le mal, sont dans une spécialité de la morale et non pas dans la morale tout entière. De manière qu'ils sont dans une confusion complète entre deux idées, l'idée de juste et d'injuste, et l'idée de bien et de mal.

Voilà le second pas, le pas par lequel nous nous élevons de l'idée que nous avons une fin à l'idée que tous les êtres en ont une, et à cette distinction dont l'expérience nous avertit entre les êtres qui sont chargés de l'accomplissement de leur fin et ceux qui n'en sont pas chargés.

Un troisième pas ne peut pas ne pas se faire, clairement ou confusément, peu importe : c'est que si tous les êtres ont une fin, il est impossible que ce grand tout qui est la création, et dont nous ignorons les limites et la durée, n'en ait pas une aussi. L'idée que tout a une fin nous mène inévitablement à l'idée que le tout en a une. Le même principe et la même vérité donnent les deux résultats, ou, pour mieux dire, cela ne fait pas deux vérités, deux résultats, cela n'en fait qu'un.

Mais, Messieurs, l'idée que le tout a une fin est inséparable de l'idée que cette fin est une résultante ou doit être une résultante de toutes les fins particulières, tout comme la création est une résultante de tous les êtres particuliers. De là, Messieurs, l'idée du bien ou de la fin totale des choses.

Et ne croyez pas, Messieurs, qu'il y ait équation immédiate entre la fin totale et la fin du tout, le bien total ou la somme de tous les biens composant la fin du tout et l'idée du bien absolu ou l'idée du bien en soi. Non, Messieurs, il y a un choix à faire pour passer de l'idée du bien total, qui est la somme ou la résultante de tous les biens, à l'idée de bien en soi, ou l'idée du bien absolu.

Ce passage se fait par cette considération qu'au delà du bien total, il n'y a aucun bien, parce qu'au delà de la fin du tout, il n'y en a plus aucune; de manière que la fin du tout correspond à la cause du tout, c'est-à-dire à Dieu qui est l'être qui n'est par aucun autre, qui est par soi-même, qui est par conséquent nécessaire. Or, Messieurs, la fin d'un être nécessaire est nécessaire comme cet être; et comme un être nécessaire, et il n'y en a qu'un, est l'être absolu par lequel tout est, il s'ensuit que la fin de cet être ou la fin proposée par cet être à son déploiement, c'est-à-dire à la création, est une fin absolue, et, par conséquent, un bien absolu, et, par conséquent, le bien en soi. D'où il suit que tout ce qui en fait partie, tout ce qui concourt dans la création à cette fin définitive, absolue, nécessaire, à ce bien définitif, absolu et nécessaire, en fait, par conséquent, partie, et est absolu et nécessaire en soi. Or, notre raison, émanation de la raison divine, reconnaît les lois qui sont communes à toutes les raisons, et en reconnaît la source, le développement entier dans la raison de Dieu. Ainsi, l'ordre universel par lequel

la création de Dieu va à la fin absolue et définitive des choses, cet ordre universel n'est autre chose que l'ensemble des lois absolues de la raison absolue de Dieu, et, par conséquent, de toute raison individuelle : ce qui fait que, sans faire tous ces raisonnements et sans faire toute cette métaphysique, immédiatement, dès que l'idée de l'ordre universel est conçue, dès qu'elle est rattachée à Dieu, même avant qu'elle ne lui soit rattachée, notre raison se prosterne devant cette idée, la reconnaît obligatoire et sacrée pour elle. Il s'ensuit cependant que c'est sa loi vraie, que sa mission, en accomplissant sa propre fin, et la fin des autres êtres, n'est autre chose que de concourir et de s'associer à l'ordre universel en soi; de manière que, par cette marche ascendante, l'être individuel s'élève de ce qu'il y a de plus particulier dans les conceptions morales à ce que ces conceptions morales comptent de plus universel, c'est-à-dire s'élève du plus restreint des buts particuliers, à l'idée du bien absolu qui est un effet de l'ordre universel, lequel n'est autre chose que l'expression de la pensée de Dieu ou l'expression de la raison en soi. Voilà le chemin; mais il n'est pas donné à toutes les créatures humaines ou à toutes les intelligences humaines de le parcourir. Loin de là, la plupart ne font que le premier pas; mais dans ce premier pas est contenu implicitement tout le reste; et c'est pourquoi la vue seule qu'un certain but particulier est conforme à ma destination, fait que je me sens obligé

d'aller à ce but particulier; je m'y sens tenu parce que je considère cela comme bon. Il ne faut pas croire, Messieurs, que le sentiment de cette obligation dérive de ce qu'il y a de particulier dans la conception qu'il engendre; il dérive, non pas de ce qu'il y a de particulier dans la conception engendrée, c'est-à-dire de la matière de cette conception, mais de ce qu'il y a d'absolu dans cette conception, c'est-à-dire de sa forme. Remarquez, Messieurs, que si dans une circonstance particulière un certain but particulier nous semble conforme à notre fin, et, par conséquent, nous suggère l'idée que nous sommes obligés d'aller à ce bien particulier, cela vient de ce que l'idée de fin est égale à celle de bien, et qu'à l'idée de bien s'attache celle d'obligation. Or, pourquoi l'idée d'obligation s'attache-t-elle à l'idée du bien? Parce que le bien dans le détail n'est autre chose que l'élément ou un élément du bien en soi, auquel s'attache évidemment, clairement, pour la raison, l'idée d'obligation. Ce qui est sacré dans mon bien, ce n'est pas qu'il soit mien, mais c'est qu'il fait partie du bien; et ce qui fait qu'il fait partie du bien, ce n'est pas qu'il soit égal à ma fin, mais c'est que ma fin fait partie de la fin absolue des choses. Ainsi, dans toute fin particulière il y a la fin absolue des choses; car toute fin particulière est un élément de cette fin. Donc, dans tout bien particulier, il y a du bien absolu; car tout bien particulier est un élément du bien absolu; donc à l'idée de chaque fin s'attache l'idée d'obligation, parce

qu'elle est attachée à l'idée de fin absolue et l'idée tout entière de fin à celle de bien. Comme toute idée de fin est comprise dans tout jugement qui déclare que telle chose est bonne, l'obligation me paraît également forte dans cette conception particulière, que tel but est conforme à ma fin, et dans cette autre plus générale, que j'ai une fin, et dans cette autre universelle, que chaque chose, et que le tout en a une. Ainsi, le particulier contient implicitement l'universel; et c'est pour cela qu'il a sur nous tous les effets de l'universel. Une analogie aidera à vous faire comprendre ce qu'il y a de métaphysique dans ce que je viens de vous dire.

Un phénomène se produit, une pierre tombe. Vous croyez immédiatement qu'il a une cause, quoique vous n'aperceviez pas du tout le principe universel que tout fait a une cause. Et pourtant il n'est vrai que le fait particulier a une cause que parce qu'il est vrai que tout fait en a une. Ainsi, toute la vérité contenue dans le principe universel, est impliquée dans l'application particulière; et c'est cette vérité qui vous rend impossible de douter, sans même que vous conceviez le principe universel, que la pierre qui vient de tomber a une cause; vous en êtes sûr, quoique vous ne conceviez pas le principe universel. Pourquoi? Parce que s'il est vrai que tout a une cause, il est vrai que le fait particulier en a une. Ainsi, toutes les évidences vous conduisent à croire que le fait en a une. Chaque fait particulier moral a toute la force de l'absolu. Et dans l'ordre psychologique, ce qu'il y a de

remarquable, c'est que nous montons de l'application particulière aux jugements universels, par des degrés qui ne sont pas très-nombreux; mais, enfin, qu'on peut assigner et distinguer. Il en est de même de toutes les conceptions *à priori* de la raison. Elles se révèlent toujours dans une application particulière, et elles ont toutes reçu force de cette application particulière; et puis, ensuite, ce qu'il y a d'universel dans cette application particulière se dégage pour certains esprits, et ne se dégage pas pour d'autres. Voilà la vraie vérité et comment les choses se passent.

Je n'ai pas la prétention de dire que toutes ces conceptions qui fondent la morale, qui l'éclairent, qui la rendent lumineuse, apparaissent dans tous les esprits; loin de là. L'expérience prouve qu'elles n'y apparaissent pas; mais ce qui apparaît dans tous les esprits, ce sont les applications particulières de ces conceptions, lesquelles impliquent, dans tous les esprits, quelque chose que tout esprit sent : une idée confuse, un sentiment confus de l'ordre et du respect que toute créature raisonnable doit avoir pour l'ordre. Le nom propre et véritable du bien et du mal moral, c'est l'ordre et le désordre. Quand je fais mal, je me sens en guerre avec l'ordre. Les consciences les plus obscures, les moins développées, ont ce sentiment comme les plus éclairées. Quand je fais mal moralement, je me sens hors de l'ordre, en hostilité avec l'ordre; quand je fais bien, je me sens en harmonie avec l'ordre, c'est-à-dire en harmonie avec la loi absolue et commune de la créa-

tion ; je suis dans les voies de Dieu, comme disent les Écritures ; car les voies de Dieu, ce sont ses desseins ; ce sont les lois qui gouvernent l'univers et qui le mènent à sa fin. Voilà quelles sont les voies de Dieu. Toutes les fois que je suis dans la voie de l'accomplissement de ma destinée ou dans la voie de l'aide de l'accomplissement de celle des autres, je suis dans la loi de Dieu ; car je contribue autant que possible à l'accomplissement de sa loi, c'est-à-dire de sa fin. Donc, l'ordre est senti par toute créature morale ; c'est par cette idée que toute créature est morale. Sans cette idée, elle ne l'est pas. Cette idée se présente sous une forme, sous une autre ; elle est tantôt obscure, tantôt claire ; mais cette idée existe pour tout le monde ; elle couvre la chaîne, le principe que moi, métaphysicien et philosophe, je viens de démêler. Mais cette chaîne de conceptions de principes ne m'impose pas un devoir plus net que n'impose le sentiment confus de l'ordre à toute créature. La différence qu'il y a entre le philosophe et l'homme ordinaire, c'est que le philosophe se rend compte de ce qui oblige, tandis que l'homme ordinaire ne s'en rend pas compte ; mais l'obligation reste. L'homme ordinaire en a une vague, parce que son idée est peu précise. Interrogez-le sur les idées fondamentales de la morale ; il ne vous répondra pas, ou il vous répondra peu. Interrogez le philosophe, il vous répondra par un système faux, parce qu'il aura mal démêlé ce qui est dans la conscience confuse de tous les hommes ; et il

pourra aussi vous répondre comme je crois l'avoir fait, par l'exposition des véritables conceptions morales. Mais, dans l'un comme dans l'autre, vous trouverez l'idée que nous avons une destination, que certaines choses sont conformes à cette destination, certaines autres contraires; que nous sommes dans l'ordre quand nous faisons les premières, et dans le désordre quand nous faisons les secondes; que les autres hommes ont aussi leur fin à accomplir; qu'ils en sont responsables, que je dois la respecter, qu'il serait indigne de moi, non-seulement de les empêcher d'être dans l'ordre, mais encore de ne pas les aider à y être quand ils ont besoin de mon secours. Tous ces sentiments sont communs à tous les hommes.

Ainsi, la philosophie, ainsi que je l'ai dit mille fois, ne s'occupant que des questions qui intéressent profondément l'humanité, et que tout homme se pose mille fois dans la vie sous une forme ou sous une autre, ne fait qu'éclaircir ce qui est obscur dans la conscience de tous, et elle n'a raison dans ses systèmes, dans ses conclusions, que lorsqu'elle est approuvée par la conscience de tous, c'est-à-dire quand la conscience de tous se reconnaît dans la description claire qu'elle donne.

Voilà tout ce que je devais vous dire dans la leçon d'aujourd'hui. Je suis bien loin d'avoir épuisé tout ce que je dois vous exposer pour asseoir avec vous les bases et les différentes parties de la morale que je compte édifier successivement. Ceci

n'est, en quelque sorte, que le péristyle de ce système que je voudrais pouvoir établir dans toutes ses parties. Pourtant, j'essayerai, dans la prochaine leçon, de vous montrer comment ce point de départ posé, il faut procéder pour arriver à dédéterminer en quoi consiste la véritable fin de l'homme en cette vie.

Remarquez que jusqu'ici je suis dans la forme ; je n'ai pas abordé la matière. Il est vrai que la fin de l'homme est son bien; qu'elle est un élément de l'ordre absolu ; qu'il doit l'accomplir et pas autre chose. Mais quelle est cette fin de notre nature? Il est absolument indispensable de la fixer jusqu'à un certain point dans ce qu'elle a de plus général, avant d'entrer dans la détermination de ce qu'elle est pour chaque cas particulier.

Ainsi, dans la prochaine leçon, quoique certainement je laisse beaucoup de points dans ce que je vous ai dit, qui mériteraient d'être développés et éclaircis, et beaucoup plus développés et beaucoup plus éclaircis que jamais je n'en trouverai le temps; dans la prochaine leçon je m'occuperai de la matière de l'idée morale, c'est-à-dire je vous rappellerai en quoi consiste, en général, dans cette vie, la fin de l'homme; point que j'ai abondamment traité à l'époque où je faisais un cours de morale générale. L'objet d'un cours de morale générale, c'est précisément de déterminer les formes de la morale, et en général quelle est sa matière, ou de démontrer, en d'autres termes, que l'homme a une fin, et de déterminer en général quelle est cette

fin. Remarquez une chose que j'ai développée à cette époque, que de la nature de l'homme résulte la fin de l'homme; et de sa nature constatée dans les circonstances singulières et exceptionnelles de la vie présente, notre fin dans cette vie, laquelle est tout à fait différente de notre fin absolue. Comme la morale n'est faite que pour cette vie, il est nécessaire d'arriver : 1° à déterminer en général quelle est la fin absolue de l'homme, telle qu'elle résulte de sa nature; 2° quelle est la fin spéciale de l'homme en cette vie, car il est empêché en cette vie d'aller à sa fin absolue par l'organisation de ce monde. D'où il suit qu'il n'est pas appelé dans cette vie à la réalisation de cette fin, mais seulement à la réalisation de cette portion de cette fin que cette vie lui permet. Il résulte de là des conséquences extrêmement graves et extrêmement importantes qui détruisent, démentent tout le droit naturel, toute la morale pratique. Ainsi, tout ce que l'homme a en lui-même, tout ce que les circonstances de cette vie mettent en lui, qui n'est pas de lui, la fin de l'homme, telle qu'elle résulte de notre nature et de ce que le monde y ajoute, voilà ce que je développerai en peu de mots dans la prochaine leçon; si je ne réussis pas à embrasser dans toute son étendue un aussi vaste sujet, je le continuerai dans la leçon suivante.

Trentième Leçon.

Messieurs,

Je viens sans préambule au sujet de ma leçon. Pour rechercher en quoi consiste la fin de l'homme, ou la fin d'un être quelconque, il faut préalablement avoir conçu que tout être a une fin, et que par conséquent l'homme en a une. Ainsi, il y a, comme je vous l'ai déjà fait remarquer, dans la détermination de l'idée de bien ou de la fin de l'homme, deux éléments dont l'un suppose l'autre. La détermination de ce en quoi consiste notre fin est l'un de ces éléments, la conception que l'homme a une fin est l'autre, et le premier de ces éléments présuppose le second. De ces deux éléments, l'un la détermination de ce en quoi consiste notre fin est empirique, l'autre ne l'est pas; l'autre est une conception *à priori* de la raison, conception qu'aucune espèce d'expérience ne peut donner. L'esprit procède de la conception que nous avons une fin à la recherche *à posteriori* de cette fin. Je dis que la recherche *à posteriori* de notre fin présuppose

l'idée que nous en avons une; car, pour chercher une chose, il faut en avoir l'idée. Jamais de la vie personne, moraliste ou non, ne se serait avisé de chercher la fin de l'homme, sans la conception *à priori*, qui nous apprend que l'homme a une fin. Non, tout n'est pas empirique dans la détermination de notre bien. Comment! quand nous cherchons quel est notre bien, nous cherchons quel est le bien d'un être particulier. Certainement il y a un élément contingent et particulier dans cette recherche; mais l'idée même du bien n'est pas empirique, car elle n'est pas autre chose que l'idée de la fin d'un être. L'idée de la fin d'un être est comprise elle-même dans la conception *à priori* que tout être en a une, laquelle n'est pas et ne peut être donnée par l'expérience.

La détermination du bien d'un être présuppose à ce second titre l'idée que nous avons une fin, parce que la méthode par laquelle cette détermination s'opère et peut seulement s'opérer, dérive de l'idée de fin et de l'idée également *à priori* du rapport qu'il y a entre la fin d'un être et sa nature. Ainsi l'idée de fin, qui est égale à celle de bien, pour notre raison, est une idée *à priori* qui nous est donnée dans la conception d'une vérité absolue *à priori* aussi, savoir : que tout être a une fin. Cette idée donnée, la détermination de la fin d'un être donné est possible, quoique cette détermination soit *à posteriori*. Nous avons l'idée d'une telle recherche; nous avons, de plus, la méthode par laquelle une telle recherche peut être accomplie;

et cette idée, cette méthode, sans laquelle cette recherche ne saurait être accomplie, dérive et présuppose la conception *à priori*.

Messieurs, à cette première conception que tout a une fin, laquelle est *à priori*, s'en unissent deux autres : la première, c'est que la fin d'un être est le bien de cet être, attendu que pour notre raison, il y a une équation absolue entre l'idée de la fin et l'idée du bien de cet être. Voilà la première des deux conceptions qui s'ajoutent à la conception que tout être a une fin; la seconde, c'est que ce qu'un être doit faire, c'est précisément d'aller à sa fin. En d'autres termes, entre l'idée de la fin et l'idée du bien d'un être, est la troisième idée que ce que doit faire un être, c'est d'accomplir sa fin, d'accomplir ce qui est bien pour lui; ces trois idées s'unissent intimement, et c'est par la dernière de ces trois idées que des conceptions pures de notre esprit exercent et peuvent exercer une action sur notre volonté.

Certainement, si nous nous arrêtions à cette conception, que tout être a une fin, et que nous en avons une, et qu'à cette conception ne s'attachât pas l'idée que nous devons aller à cette fin, que c'est précisément en cela que doit consister la règle de notre conduite; la première conception n'aurait aucune action sur notre volonté, pas plus que l'axiome *deux et deux font quatre*. La conception que tout a une fin, n'exprime qu'un fait universel; mais il ne s'ensuit rien pour la volonté, pour la pratique. Ce qui rend cette vérité pratique, c'est

que, à l'idée que tout être a une fin s'unit immédiatement l'idée que cette fin est précisément ce à quoi doit tendre toute la conduite de cet être; en d'autres termes, que la recherche, la poursuite de cette fin est la loi même de cet être; dès lors, et par cette seconde conception, cette vérité, qui était purement spéculative, et qui n'avait aucune action sur notre conduite, devient une vérité pratique. L'idée d'obligation est l'idée de quelque chose qui agit sur notre volonté. Cela est si évident, qu'on tombe dans la logomachie lorsqu'on essaye de développer et d'expliquer cette vérité. Elle est si simple, qu'elle ne peut pas supporter d'explication. Qui dit obligation, dit quelque chose qui agit sur la raison et la volonté.

Tels sont ces deux éléments de l'idée qu'un être intelligent se fait de ce qui est bien pour lui ou de ce qu'il doit faire : 1° il conçoit qu'il a une fin ; de là l'idée de chercher quelle est cette fin, et de là la méthode pour la déterminer; puis vient la détermination même de cette fin par la méthode donnée qui achève et qui complète l'idée de bien, ou l'idée de ce qu'il doit faire.

Telle est la conception complète de l'idée de bien pour un être intelligent, et par conséquent pour l'homme. Appliquons, en effet, tout ceci à l'homme. Il a une fin. En vertu du principe absolu que tout être en a une, il sait que cette fin est conséquente à sa nature, c'est-à-dire qu'il a une fin particulière qui n'est pas celle de tel autre être, parce qu'il a une nature particulière, qui n'est pas

celle de tel autre être. De là la méthode particulière pour déterminer quelle est sa fin. Il faut qu'il examine quelle est sa nature, et quelle fin comporte cette nature ; la méthode est toute simple, la voilà ; mais longtemps avant que l'idée de fin apparaisse dans notre esprit, longtemps avant que l'idée que nous en avons une, et qu'elle est relative à notre nature, s'y montre, nous allons déjà à notre fin ; nous y allons depuis le premier jour que nous existons. Et, en effet, avant que notre raison soit éveillée, et qu'elle ait compris ce monde, et dans ce monde l'homme, notre nature remplissait ses fonctions, c'est-à-dire qu'elle aspirait, et en aspirant, nous poussait à sa véritable fin. Elle nous y poussait par les instincts, c'est-à-dire par les mille voies du désir, lequel désir n'est lui-même que l'expression de ce qu'est notre nature. Nous allions donc à notre fin avant que nous eussions l'idée que nous en avons une. Nous y allions en vertu de l'instinct, et c'est là le mode instinctif de détermination.

Quand, du point de vue de l'égoïsme, nous avons assigné pour but à notre conduite, la plus grande satisfaction de nos instincts, de nos désirs, ou, ce qui revient au même, de notre nature, et que nous avons agi conformément à cette règle, nous allions encore à notre fin ; car, aller à la plus grande satisfaction de notre nature, c'est aller à notre fin, puisque c'est aller à ce pourquoi notre nature a été faite. Quelle différence y a-t-il donc entre l'activité morale ou la conduite morale et la conduite déterminée

par l'instinct, ou dirigée par l'égoïsme. Il y a cette grande différence, que dans les deux premiers cas, c'est-à-dire dans la conduite dirigée par l'instinct, ou l'égoïsme, nous n'avons pas la conception de notre véritable loi, et que ce n'est pas au nom de cette véritable loi que nous agissons. En d'autres termes, nous faisons une certaine chose, qui est celle que nous voulons faire, sans savoir la raison pour laquelle nous voulons la faire, sans concevoir que nous devons la faire; nous faisons par désir ce que nous sommes appelés à faire par intelligence, par raison, par devoir.

Et pourquoi, Messieurs, dans la détermination instinctive, dans la détermination égoïste, n'agissons-nous pas encore suivant notre véritable loi, en vertu d'un devoir, d'une manière complétement intelligente? C'est parce que, quand notre raison cherche à se rendre compte du motif pour lequel elle agit, quand elle obéit à l'instinct ou à l'amour de soi, elle ne trouve pas d'évidence dans les deux propositions qui expriment ces deux modes de détermination, savoir : que nous devons faire ce à quoi notre instinct nous pousse, que nous devons chercher la plus grande satisfaction possible de notre nature. Il n'y a pas d'évidence dans ces deux propositions, pas plus qu'il n'y en a dans ces deux autres, qui leur sont parfaitement identiques : ce à quoi pousse l'instinct, c'est le bien; ce à quoi pousse l'amour de soi, c'est le bien. S'il y avait évidence dans ces deux dernières propositions, les propositions : ce à quoi nous pous-

sent l'instinct, l'égoïsme, c'est ce que nous devons faire, seraient évidentes; mais comme il n'y a pas d'évidence dans les deux premières, il n'y a pas évidence dans les deux secondes. Nous ne pouvons pas trouver dans l'instinct, dans l'égoïsme, notre véritable loi; car nous n'y trouvons pas un but qui remplisse ce que comporte dans notre esprit l'idée de bien, et alors nous n'y trouvons pas notre loi, c'est-à-dire ce que nous devons faire. Voilà pourquoi, quoique l'instinct nous pousse vers notre véritable fin, quoique l'égoïsme nous y dirige, nous n'avons pas trouvé notre véritable loi, et nous ne sommes pas des êtres moraux, tant que nous ne faisons qu'obéir à l'instinct, ou nous laisser diriger par l'égoïsme. Nous arrivons à l'état moral, le jour seulement que nous avons compris que nous avions une fin, que cette fin n'était qu'un élément du bien; car dès lors nous sommes sous l'empire d'une proposition évidente, qui remplit pour nous par une équation vraie l'idée de bien, et l'idée de ce que nous devons faire; et de plus, cette proposition évidente qui satisfait complétement notre raison, nous impose une obligation nouvelle pour tous les cas, celle d'agir d'une même manière pour arriver à un certain bien; nous sommes en un mot sous l'autorité d'une loi, et d'une loi qui est notre véritable loi, tandis que rien de cela n'existait auparavant. Mais de ce point de vue, du point de vue que nous expliquons, nous découvrons que sous l'impulsion de l'instinct, comme sous la

direction de l'égoïsme, nous étions déjà dans le chemin de l'accomplissement de notre fin; car nous ne pouvons pas avoir l'idée, comme je le répète sans cesse, que nous avons une fin, sans avoir l'idée qu'elle est conforme à notre nature; et comme l'instinct n'est autre chose que la voix de notre nature, l'égoïsme n'est que le résumé de l'instinct.

Il est évident que Dieu avait arrangé toutes choses pour qu'avant que la raison parût en nous, nous allassions, par la seule force instinctive, et par l'effort de la raison empirique, du côté de notre destinée. Ainsi se concilient pour nous le mode instinctif, le mode égoïste et le mode moral; ainsi, tout est justifié, expliqué; mais en montrant que dans l'instinct nous étions dans le chemin de notre destinée, que dans l'égoïsme nous y étions davantage, la conception que nous avons une fin nous montre toute la différence qu'il y a entre ces modes de détermination et l'autre, consistant à obéir au motif moral, c'est-à-dire à celui qui est intelligent. En effet, je vous ai dépeint la lutte de nos instincts, et toutes les imperfections dans la conduite qui en résultait. Pour l'égoïsme, je vous ai montré également que l'égoïsme n'était pas une intelligence assez vaste de notre vocation, et que c'est pourquoi il était sujet à mille erreurs. Ainsi, dans la pratique, la conduite dirigée soit par l'instinct, soit par l'égoïsme est pleine de faux pas. Mais il y a une différence plus essentielle, c'est celle du motif. Quand nous obéis-

sons à l'instinct, c'est à nous-mêmes que nous obéissons. C'est encore à nous-mêmes que nous obéissons, quand nous obéissons à l'égoïsme; donc, ce n'est pas à une loi; tandis que quand nous obéissons à la loi en vertu de laquelle nous devons aller à notre fin et nous associer à la fin universelle, nous obéissons à quelque chose qui n'est pas nous; notre action part de quelque chose qui vaut mieux qu'elle. En un mot, notre être s'élève en agissant au nom du motif moral; tandis que quand il agit au nom des instincts, il ne s'élève pas, il reste en lui. Au nom de l'égoïsme, de l'instinct, nous secourons les autres; car la sympathie nous pousse à ne pas faire de la peine, à faire du bien aux autres. L'égoïsme, bien entendu, vous fait comprendre que si vous faites du mal aux autres, ils vous en feront aussi. Par conséquent, nous pouvons encore respecter la fin des autres et même les aider à l'accomplir; mais c'est toujours par le mobile personnel. Ce n'est pas en vertu d'une vérité évidente pour nous que nous faisons cela : donc notre conduite n'est pas morale. Mais du jour où notre fin et celle des autres nous apparaissent comme des éléments évidents du bien absolu, c'est-à-dire des desseins impénétrables de Dieu, qui, tout impénétrables qu'ils demeurent, sont évidemment sages et bons; dès lors, nous avons autant de raison de vouloir le bien des autres, de le respecter, d'y aider, que nous en avons de vouloir le nôtre. Par conséquent, ce bien devient tout aussi sacré à nos yeux que le nôtre, que le

bien absolu que nous ne comprenons pas. Dès lors, c'est en vertu d'une loi que nous sommes justes, bienveillants, charitables; c'est en vertu d'un motif impersonnel. Voilà la différence qu'il y a entre ces trois modes de conduite, partis de trois inspirations qui s'accordent, mais qui ne sont pas identiques. Vous devez voir le pas que nous faisons quand nous quittons l'égoïsme pour entrer dans le mode moral. Vous voyez que nous y entrons par la raison, laquelle résout, par une équation évidente, ce problème : Qu'est-ce que le bien? Et, dès que cette solution est trouvée par la raison, l'idée de notre bien est fixée; l'idée qu'il est obligatoire est fixée; et une méthode est donnée pour déterminer où est le bien qui s'appliquerait à la création tout entière. Armés de cette idée fondamentale et souveraine, que la fin de tout, c'est le bien absolu; que le bien de chaque chose, c'est la fin de chaque chose; et que les fins particulières de tous les êtres, sont les éléments de la fin absolue, et, par conséquent, des fragments du bien absolu; armés de cette idée suprême et de la méthode qui s'ensuit pour déterminer la fin du tout, ou des êtres particuliers, il en résulte dans l'application, ceci : c'est qu'il faut, pour déterminer la fin d'un être, que la nature de cet être puisse être étudiée et connue; or, dans ce vaste univers, non-seulement la nature d'une foule d'êtres qui sont perceptibles à nos sens ne peuvent être pour nous profondément et véritablement connus; mais l'immensité de ce monde nous échappe et nous

n'en voyons qu'un très-petit point. Et, par conséquent, bien que nous soyons sûrs que le tout ait une fin, et que dans ce tout, chaque chose en ait une, comme nous ne pouvons déterminer la fin que d'un très-petit nombre d'êtres, nous ne sommes tenus de respecter que ce très-petit nombre d'êtres; car nous ne pouvons pas respecter ceux que nous ne connaissons pas. Ainsi, nous nous associons dans la partie de la fin de toutes choses que nous connaissons, à la fin universelle, à l'ordre universel qui n'est que l'accomplissement de cette fin. Mais nous ne pouvons nous y associer autrement que par les détails; nous ne pouvons pas nous y associer dans l'ensemble. Ainsi, ce qui fait que nos devoirs sont si restreints dans cette vie, qu'ils ne s'étendent guère au delà de nous-mêmes et de nos semblables, c'est que nous ne connaissons pas d'une manière claire, nette, la fin des autres êtres qui nous entourent. Ainsi, dès que nous passons aux animaux, aux plantes, aux minéraux, à toutes ces créatures qui remplissent avec nous ce petit monde, qui n'est qu'un imperceptible fragment du grand, dès lors les obscurités abondent. Qui pourrait dire pourquoi les plantes ont été faites, pourquoi les animaux l'ont été? Là, la difficulté commence; et là s'obscurcit le devoir. Pour nous, notre fin nous est indiquée déjà par la nature de nos désirs, de nos penchants; celle des autres hommes, de nos semblables, est identique à la nôtre : donc, cette partie de l'ordre nous est sacrée, parce que nous

la connaissons. Au delà de cette partie de l'ordre que nous connaissons, la lumière s'évanouit; plus rien de certain ne nous apparaît; dès lors le devoir cesse, ou du moins s'affaiblit. Mais quand nous sortons des limites de ce monde et que nous nous demandons : Mais cette terre, quelle est sa fin? Mais les êtres qui peuplent ces globes quelle est leur fin? La fin du tout quelle est-elle? Là, toute lumière disparaît; et la méthode qui détermine la fin ne peut plus s'appliquer; mais il reste une vérité : c'est que tout a une fin; que cette fin est Dieu, puisque Dieu l'a imposée; c'est que la loi de l'univers, que nous ne connaissons pas, c'est la marche suivie d'après les lois voulues par Dieu. Alors nous nous associons par la pensée, par le cœur, à cet ordre universel; nous ne pouvons le respecter que de loin; nous ne pouvons l'aider ni le contrarier. Il ne reste que plus sacré pour nous, de réaliser la partie de l'ordre que nous devons accomplir, et que sont chargés d'accomplir autour de nous les êtres qui nous ressemblent. Là se limite, se resserre le devoir.

Vous voyez que la forme de l'idée morale embrasse tout, mais vous voyez en même temps que la matière, si je puis parler ainsi, est entièrement restreinte.

Appliquons donc, Messieurs, à l'individu humain la méthode pour déterminer sa fin, et voyons ce que donne cette méthode. En déterminant ma fin, je détermine celle de tous les êtres semblables à moi.

Messieurs, j'ai consacré un cours d'une année à

déterminer la fin de l'homme, et je ne puis dans cette leçon que résumer d'une manière très-rapide ce que j'ai dit. Quand j'arriverai aux différentes parties de la règle de la conduite humaine, vous sentez que je descendrai de ces généralités pour fixer, dans chacune de ces situations principales où l'homme peut être placé, quelle est sa fin, et comment il faut qu'il agisse pour y aller. Par ces deux raisons : 1° parce que j'ai consacré une année tout entière à résoudre le problème général de la fin de l'homme ; 2° parce que toute la suite de ce cours doit être le développement de cette recherche, et enfin parce que je n'ai que cette leçon, je suis donc condamné à me renfermer dans les plus grandes généralités. Mais, néanmoins, vous aurez une vue de l'ensemble, et c'est là ce que je dois faire dans les prolégomènes du cours de droit naturel.

Messieurs, l'idée que nous nous sommes faite de l'homme d'après l'observation, nous montre qu'il y a en lui des instincts, des tendances, des désirs, le mot n'y fait rien, par lesquels sa nature s'exprime et se révèle primitivement, et tant que dure son existence en ce monde ; qu'il y a de plus en lui des facultés, c'est-à-dire des instruments qui répondent aux désirs et aux tendances qu'exprime sa nature, et qui ont chacune pour destination évidente de satisfaire quelques-unes de ces tendances ; qu'il possède une faculté de comprendre, dont l'objet est de l'éclairer et sur la nature des choses que son être réclame par ses désirs, et sur le meil-

leur emploi à faire de ses facultés pour satisfaire ces mêmes désirs; enfin, qu'il y a en nous une force de direction qu'on appelle la volonté ou empire sur soi, qui a pour fin, sous l'autorité supérieure de l'intelligence ou de la raison, ou de la faculté qui comprend, de diriger ces différents instruments qui ont été mis en nous, de la manière la meilleure pour arriver à la satisfaction de notre nature.

Voilà ce que la philosophie enseigne sur les facultés de la nature humaine. C'est là la division la plus vraie de ces facultés.

Ainsi, par exemple, pour citer des cas particuliers, nous avons un ardent désir de connaître; c'est une des tendances persévérantes de notre nature, c'est aussi une de celles qui s'y manifestent dès qu'elle paraît en ce monde; il y a en nous une faculté qui correspond à cette tendance, qui est chargée de la satisfaire, c'est ce qu'on appelle l'intelligence. L'intelligence contient elle-même une faculté de comprendre qui nous fait apercevoir notre désir de connaître; qui voit que par conséquent il est dans notre fin que nous le satisfassions, et que nous avons une faculté qui est faite pour cela; qui nous apprend de quelle manière il faut diriger cette faculté pour qu'elle arrive à la plus grande satisfaction possible de cette tendance. Enfin, à l'aide de la volonté nous exécutons, en gouvernant notre faculté intellectuelle, ce que prescrit la raison ou la faculté qui comprend.

Voyez l'harmonie de toutes ces parties dans cet

exemple. Nous avons une tendance non moins forte, non moins permanente, primitive, essentielle à notre nature : c'est la sympathie qui, dans son exception et dans sa tendance la plus générale, nous pousse à l'union, à l'harmonie, à l'association avec tout ce qui de loin ou de près est actif comme nous, c'est-à-dire est cause ou force. Elle nous lie ou nous pousse à nous lier spécialement avec tous ces êtres qui, comme nous, sont des causes complexes, qui sont intelligents et libres; ultérieurement et moins fortement avec les êtres qui sont un peu intelligents et actifs, comme les animaux; ultérieurement encore, et de moins en moins fortement, avec les plantes, parce que là il y a aussi vie et développement; enfin, avec tout ce qui dans la création a quelque chose de notre nature, c'est-à-dire qui est cause, cause à tous les degrés possibles. La sympathie a toute cette portée; elle nous pousse à l'union avec tout ce qui vit, à commencer par Dieu, et à finir par le dernier être créé, qui possède une étincelle de vie. La sympathie n'est que très-imparfaitement satisfaite dans cette vie; c'est de toutes nos tendances celle qui l'est le moins. Eh bien! une foule de nos facultés correspondent en nous à cette tendance et ont pour objet spécial de la satisfaire. Pour n'en citer qu'une, je prendrai la faculté expressive; celle qui nous met en communication avec les autres hommes, qui nous permet de leur faire part de tout ce que nous voulons, de tout ce que nous pensons. Gouvernée d'une certaine manière

par notre volonté, à la lumière de notre intelligence qui voit pourquoi elle est faite et ce qu'elle est chargée d'accomplir en ce monde, cette faculté aboutit même en cette vie à une satisfaction assez grande de la tendance sympathique.

Vous voyez déjà cet accord entre la tendance d'une part, la faculté de l'autre, et puis le pouvoir directeur ou exécutif qui se compose de la volonté, plus de l'intelligence. Voilà ce que nous trouvons sans cesse en nous. Ce phénomène, que je viens de montrer dans deux cas, se répète relativement à toutes nos tendances, de manière que nous aurions découvert la fin absolue de l'homme, telle qu'elle résulte de la nature, si nous avions fait le compte psychologique de toutes les tendances de notre constitution. La psychologie, qui est le fondement, le point de départ, la condition de toutes les sciences psychologiques quelconques, quoiqu'elle ne soit pas la seule, est très-peu avancée; et la preuve, c'est que vous chercheriez vainement, dans les annales de la philosophie, à commencer à Thalès et à finir à Condillac, une étude forte, sérieuse, approfondie des tendances primitives, ou de ce que j'ai appelé indifféremment, dans le cours de ces leçons, les instincts primitifs de la nature humaine; et pourtant c'est là qu'est le secret de la conduite des hommes, car c'est par là que la nature s'exprime, et qu'elle trahit son organisation, et ce pourquoi elle a été faite. Je sais bien que là n'est pas toute la fin de l'humanité;

qu'elle n'est pas moins à ce que ses tendances soient satisfaites d'une certaine façon, qu'à ce qu'elles soient satisfaites. Je crois, et il est évident, que le mode même rationnel, libre, volontaire, intelligent, actif, par lequel ces tendances doivent arriver à leur satisfaction, n'est pas moins essentiel à la fin de l'homme que cette satisfaction même. Mais, enfin, le fond de la solution de la fin de l'homme est dans la détermination de ces tendances, en ce qu'elles ont de distinct, et quant aux buts divers vers lesquels elles nous poussent. Si, par exemple, vous n'apercevez dans la nature de l'homme, sur dix tendances pareilles (je suppose que cela en soit le nombre), que cinq, la moitié de l'homme vous échappe. Supposez que vous n'aperceviez pas, dans la nature humaine, cette tendance dont je vous parlais tout à l'heure, qui est la sympathie, vous placeriez peut-être dans la connaissance toute la fin de l'homme; vous croiriez que l'amour n'y est pour rien. Supposez que vous laissez échapper à votre analyse l'activité ou le besoin de faire, ou de pouvoir, l'ambition, si voulez; eh bien! cette tendance supprimée, une partie essentielle de l'homme se trouve en même temps supprimée. Si vous en supprimez enfin la curiosité ou ce besoin qui nous pousse à connaître, vous ne verriez pas que la science absolue est comprise dans la véritable fin de l'homme. Ainsi, selon que vous ferez une analyse plus ou moins exacte, plus ou moins vraie des tendances primitives de la nature humaine, vous arriverez à une détermination plus ou moins exacte, plus ou moins

vraie de la véritable fin de l'homme telle qu'elle résulte de sa nature.

Je ne veux, en vous disant cela, que vous montrer comment il faut procéder pour vous découvrir quelle est la fin de l'homme ; car en fait, bien que les philosophes n'aient pas déterminé la fin de l'humanité, cela n'a pas empêché l'humanité d'aller à sa fin. Il est impossible que l'humanité ne soit pas perpétuellement et continuellement dans le véritable chemin de sa fin et de sa fin tout entière : tout cela ne dépend pas de la philosophie, de l'exactitude de ses résultats ; s'il fallait que l'humanité attendît les résultats de la philosophie pour aller à sa fin, l'humanité serait morte et détruite depuis le commencement. Quels que soient donc les résultats de la philosophie, en fait, la nature humaine agissant dans chacun, y agissant tout entière, pousse chacun, par conséquent l'humanité tout entière à sa fin. Ce n'est pas moins une question de la plus haute importance que de déterminer quelle est cette fin, car c'est la science d'une chose qui se fait toute seule, mais instinctivement ; c'est mettre clairement dans la loi morale ce que chacun y sent plutôt par inspiration qu'autrement. Et vous voyez que dans ce cas comme dans tous, la philosophie n'aboutit jamais qu'à éclaircir ce que tout le monde sait. C'est ainsi que la science doit procéder pour arriver à déterminer la fin de l'homme.

Maintenant j'arrive à un autre point qui est d'une haute importance : c'est que la fin de l'homme, telle qu'elle résulte de sa nature, telle que l'impli-

que sa nature, ne s'accomplit pas parfaitement dans cette vie, et est impossible à accomplir parfaitement dans cette vie.

Messieurs, prenez une tendance quelconque de votre nature, et voyez si cette tendance est dans aucun individu humain, je dis plus, est dans l'espèce humaine tout entière, complétement satisfaite. Il est évident qu'elle n'est complétement satisfaite ni dans l'individu, ni dans l'espèce. Il est évident bien plus que, tant que le monde sera organisé comme il l'est, et il ne peut pas l'être autrement qu'il ne l'est, il y a impossibilité à ce qu'aucune des tendances de notre nature soit complétement satisfaite, ni dans l'individu, ni dans l'espèce. Savez-vous ce que c'est que la satisfaction d'une tendance de notre nature? C'est pour l'intelligence la connaissance absolue; pour la sympathie, l'union absolue et l'harmonie complète des êtres entre eux. Or, il est très-évident, pour m'arrêter à ces deux exemples, que la science absolue, et cette harmonie et cette union parfaite des êtres entre eux, sont absolument irréalisables dans l'organisation de ce monde, tel qu'il est. Et qu'on ne dise pas que cela tient à l'organisation de la société, et qu'en organisant autrement la société on arriverait à la parfaite et complète satisfaction des tendances de notre nature, comme le prétend une secte très-moderne. Il n'y a pas d'organisation de la société qui puisse aboutir à la science absolue; il n'y a pas d'organisation de la société qui puisse aboutir à l'union complète des êtres entre eux dans ce monde. Assu-

rément, par des organisations plus ou moins habiles de la société, on peut augmenter la somme de satisfactions des différentes tendances de notre nature, et, peut-être, de toutes. C'est en cela que consiste le progrès de la science sociale. Ainsi, dans le temps présent, la sympathie de chaque individu est infiniment plus satisfaite qu'elle ne l'est à l'état barbare, à l'état pastoral, à l'état de peuple chasseur, dans les différentes situations où nous avons vu l'espèce humaine arriver successivement dans la carrière de la civilisation. Sans aucun doute la curiosité, la sympathie sont infiniment mieux satisfaites dans l'ordre de choses actuel, que dans les ordres de choses précédents; mais mesurez la réalisation avec la satisfaction complète de nos tendances, et vous comprendrez qu'il n'y a pas d'organisation sociale qui puisse porter remède à ce mal inévitable, qui est attaché à la condition d'ici-bas.

On peut donc avancer par la civilisation vers la fin pour laquelle notre nature a été faite, mais on ne peut pas l'atteindre dans le monde organisé comme il l'est.

Tout le travail de l'humanité tend vers cette fin et vers ces différents éléments; mais il y tend avec une éternelle résistance de la part des choses. Il avance, mais le but est impossible à atteindre; le but est au delà de toute la portée de ses efforts. Sans doute, dans le temps présent, nous pouvons nous féliciter d'être arrivés, dans la carrière de la fin de l'humanité, à un certain degré où la vie est

assez douce ; mais elle est douce relativement, et quand vous êtes arrivés au terme de la connaissance humaine telle qu'elle existe, les problèmes qui vous intéresseraient le plus se trouvent encore insolubles, et non-seulement ceux que vous concevez, mais ceux que vous ne concevez pas; car vous savez que, dans cette carrière de la connaissance humaine, une foule de problèmes se posent, se détaillent; la carrière s'étend à mesure qu'elle se développe. Ainsi l'obstacle est le caractère de la condition humaine; l'obstacle rencontré par toutes nos facultés travaillant toutes à la satisfaction de nos tendances, l'obstacle est là, il est dans la condition de ce monde. Cet univers, organisé comme il l'est, est, pour me servir de ma formule, la mise en opposition des différentes destinées, des différents développements ici-bas. Tout être en borne un autre, et est borné par tous les autres ; nous ne faisons que nous borner mutuellement, et tout l'art de la civilisation ne consiste, pour l'espèce humaine, qu'à mettre en harmonie, à rendre parallèles les forces qui naturellement ne l'étaient pas du tout. Chaque découverte nouvelle dans la science sociale tend à rendre parallèles des forces qui étaient en opposition, et toutes nos découvertes des sciences naturelles ou physiques sur la nature ne tendent qu'à mettre en parallèle avec notre force, des forces aveugles qui étaient en butte avec elles. Ainsi, toutes les fois qu'on découvre la loi d'une force naturelle, de la vapeur, de l'air, qu'arrive-t-il? C'est que, connaissant la loi de cette force

aveugle, vous dirigez cette force dans le sens de vos desseins; d'opposée qu'elle était à vous, elle devient parallèle à vous, elle devient un instrument entre vos mains. La civilisation tend à mettre en harmonie toutes les forces qui l'animent, particulièrement les forces humaines; car, avant la civilisation, ces forces étaient plus ou moins en opposition. Mais, entre l'harmonie complète et le degré d'harmonie que la puissance humaine peut à la longue établir entre les forces qui animent ce monde, il restera toujours un espace incommensurable.

Il résulte de là que la fin absolue de l'homme, telle qu'elle résulte de la nature, n'est pas réalisable dans ce monde; par conséquent, que l'homme et l'espèce n'ont pas été mis en ce monde pour arriver à la réalisation de cette fin; car, s'ils y avaient été mis pour cela, le monde aurait été organisé pour que cela fût possible. Or, cela ne l'est pas, donc ce n'est pas pour cela qu'ils y ont été mis. Il est donc évident que la fin de la vie présente n'est pas cette fin absolue, qu'elle en est distincte. Reste à savoir quelle est la fin de la vie présente.

Messieurs, quand on y regarde de près, on trouve que cette circonstance même que la condition présente met obstacle à la satisfaction de toutes nos tendances et au développement de toutes nos facultés, engendre en nous et y crée certaines choses qui sont de la plus haute importance pour nous et pour l'accomplissement de nos destinées. Bientôt, quand on y regarde encore de plus près,

on trouve qu'elles sont tellement importantes, qu'il était indispensable qu'elles fussent. Alors, quand on en est arrivé à ce degré, la vie actuelle, avec toutes ses misères, est complétement expliquée; elle est démontrée nécessaire à la destinée de l'homme. Que crée en nous l'obstacle ou la condition actuelle? Il y crée d'abord la direction de nos facultés par la volonté et l'intelligence; car, admettez qu'au début, dans l'enfant, tous les instincts de sa nature le poussant à travailler à satisfaire toutes ses facultés, il n'eût rencontré à cette espèce de satisfaction nulle difficulté, nul obstacle : il est évident que jamais la volonté ou l'empire sur nous-mêmes ne se fût éveillé en nous. Il est évident, de plus, que si la raison s'y fût éveillée, elle n'aurait existé que pour contempler l'être allant à sa fin naturellement et sans obstacle, et sans qu'il s'en mêlât; la raison eût été en nous ce qu'elle est en nous à la vue des choses extérieures, une simple spectatrice; et, quant à la volonté et à la liberté, elles ne se seraient pas éveillées, parce qu'elles n'eussent pas été nécessaires. Ce qui fait que l'intervention de la volonté, c'est-à-dire l'empire acquis par l'homme sur lui-même, et la direction par lui perpétuelle et continuelle de ses facultés, est nécessaire, c'est que les facultés non dirigées viennent se diriger contre l'obstacle et ne savent pas le tourner. Il faut, pour tourner l'obstacle, ou pour le renverser, quand il est renversable, la direction intelligente de la liberté. La liberté, ou l'empire que nous avons sur nous-mêmes concen-

trée sur le point qui résiste, toute la force de nos facultés acquiert une puissance quintuple, décuple. De plus, l'intelligence décide la méthode, l'art, l'habileté, les moyens pour aider la force des facultés ou pour y suppléer, quand cette force ne peut pas devenir assez grande pour tourner l'obstacle, quand il ne peut être renversé.

Ainsi, dans le chemin de l'accomplissement de notre destinée, l'obstacle que nos tendances et la liberté rencontrent, éveille en nous la liberté et y crée la personne, c'est-à-dire l'être qui sait se posséder, qui use de ce qu'il a en lui pour aller à sa fin, la comprend et la voit.

Voilà ce que crée l'obstacle. Or, l'obstacle, c'est la condition humaine. Si l'obstacle n'eût pas existé, il n'y aurait eu pour nous, non-seulement pas de liberté; elle ne se serait pas éveillée en nous, mais encore il n'y aurait ni de vertu ni de vices, ni bien, ni mal; l'homme ne serait pas devenu un être moral. En effet, en quoi consiste le bien moral? Dans l'accomplissement libre et intelligent, par la volonté, de la loi, c'est-à-dire de notre ordre, c'est-à-dire notre fin dans chaque circonstance particulière. Sans cela, nous nous serions livrés à l'impétuosité de nos passions du moment. Mais l'intelligence est là qui concerte ce que nous devons faire; la volonté est là qui veut l'exécuter. Quand elle le fait, elle est vertueuse; quand elle ne le fait pas, elle est coupable. C'est là ce qui rend l'homme moral, digne. La personnalité d'une part, la moralité de l'autre, résultent de la condition actuelle. Suppo-

sez une condition qui ne contienne aucun obstacle à notre fin, tout cela était impossible; nous serions allés à notre fin d'une manière passive, si l'on peut parler ainsi quand on parle d'une chose active. C'eût été le ressort de la montre une fois tendu par la main de l'ouvrier, se détendant successivement, et marquant les heures jusqu'à la nuit; mais ce ressort n'eût pas participé à l'effet produit. Nous serions restés des choses, nous ne serions pas devenus des personnes. Telle est la différence qu'il y a entre les choses et les personnes. D'où vient que nous nous élevons de l'humble condition de l'être qui n'est qu'une chose, à la condition sublime d'une personne? D'où vient qu'il y a du bien moral, que nous devons l'atteindre? Cela vient de ce que le monde est fait comme il l'est; de ce que nous ne faisons point un pas vers notre fin, qu'à la sueur de notre front. Une autre chose serait arrivée dans l'hypothèse que je fais : c'est que le bonheur même qui résulte de la satisfaction de notre nature, car il est dans la sensation agréable qui résulte elle-même de cette satisfaction, eût existé complet pour chaque individu, mais par cela même n'eût pas été senti. Et, en effet, nous ne sentons le bonheur ou la sensation agréable que par le contraste de la sensation désagréable. Un être qui aurait rencontré comme son état naturel la satisfaction parfaite et continuelle de tous les désirs de sa nature, et dont la vie mortelle se serait écoulée dans cette satisfaction; cet être, assurément, n'aurait pas senti le mal; mais cet être aurait été insensible à

son bien. Ce qui fait que nous sentons le bonheur, c'est la vie, cette vie dont la condition est la douleur.

Il y a plus : c'est que, pour notre raison, le bonheur qui n'a pas été mérité, est sans dignité, n'est rien. Il y a dans notre raison une conception qui nous dit que le mérite est la condition du bonheur, sa condition naturelle et vraie, que le bonheur avant le mérite, c'est un contre-sens; que le bonheur est dans notre fin, puisqu'il est l'effet nécessaire de l'accomplissement de notre fin ; mais qu'il est là comme récompense de l'effort que nous faisons pour atteindre et conquérir notre fin. Notre raison, en d'autres termes, subordonne, comme l'effet et la conséquence, le bonheur à la vertu, le bonheur à l'effort. Or, dans l'hypothèse que je fais, et qui est le contraire de la vie actuelle, le bonheur serait venu avant le mérite; il n'y aurait jamais eu possibilité ni pour la vertu ni pour la morale, de venir. Pour réaliser ces grandes choses, il faut que l'homme devienne une personne semblable à Dieu. Et Dieu, que fait-il? Il crée par sa volonté et par son intelligence; il est la personne éminente, la personne complète. Or, pour que l'individu humain devînt une créature personnelle et cessât d'être une chose, qu'il devînt semblable à Dieu, et s'associât librement et volontairement au plan de la création, dans les étroites limites de son pouvoir; pour qu'il devînt vertueux, qu'il arrivât à la dignité morale, pour qu'il sentît le bonheur, qu'il en fût digne, il fallait, non pas une condition dans

laquelle l'accomplissement de la fin fût possible, mais où elle fût impossible, c'est-à-dire une condition remplie d'obstacles.

La vie présente n'est donc pas un accident ; la vie présente était nécessaire ; elle n'est pas seulement expliquée, elle est complétement justifiée. Il n'y a personne, en effet, qui voulût, qui osât même, dans sa pensée, préférer la condition heureuse que j'ai décrite tout à l'heure, à la condition que nous donne, que nous fait cette vie. Oui, tout homme qui a le sentiment de la dignité d'être une personne, de la dignité de pouvoir être vertueux, de pouvoir s'associer à Dieu dans le plan de la création, de la dignité de pouvoir le comprendre, de pouvoir sentir l'ordre universel, l'entrevoir, le réaliser en nous; tout homme qui a cela dans l'esprit, et tout homme l'a à un degré quelconque, ne peut hésiter à préférer le bien actuel tel qu'il est avec le mal physique et moral qui s'y mêle, à la condition qui nous aurait attendus dans un ordre de choses où nous aurions éprouvé la complète satisfaction de nos tendances.

Ainsi la vie actuelle est éminemment bonne parce qu'elle est éminemment mauvaise. Sa bonté est dans le mal qu'elle contient ; car au prix de ce mal est la moralité, la personnalité. Si cela est, il en résulte deux conséquences, la première, que le but de cette vie n'est pas tant dans les pas que nous pouvons faire vers notre fin absolue, c'est-à-dire, vers la connaissance, vers la puissance, vers l'union avec les êtres semblables à

nous, ou différents de nous; que ce but est moins dans tout cela, qu'il n'est dans la production du bien moral, dans la création énergique, toute puissante, de la personnalité en nous. Nous rendre libres, c'est-à-dire maîtres de nous, nous servir de cette liberté dans la voie de notre véritable fin, ne pas agir par passion, ou par calcul, mais au nom de l'ordre, voilà le vrai but de cette vie, et c'est le vrai but de cette vie parce qu'il dépend de nous de l'atteindre; tandis que l'autre but ne dépend pas de nous. C'est ce qui justifie le créateur de l'inégalité avec laquelle il semble avoir réparti les différents êtres qui se sont succédé dans les siècles. On pourrait dire à Dieu : vous me faites naître dans une société avancée, civilisée, où la somme de bonheur est grande, la somme de mal considérablement diminuée, où grâce aux lumières, à l'éducation, à la tradition, je vois mieux mon devoir, et puis le faire plus aisément. Il n'y a pas d'égalité entre ma position et celle du sauvage dans les forêts du nord de l'Amérique, et celle des Huns, des Vandales qui envahissaient l'Empire romain. Il n'y en a pas entre cette condition et celle des peuples qui erraient dans leurs forêts, dix siècles avant J.-C. Oui, il semble qu'il y ait une grande inégalité; elle serait immense, si la fin de cette vie était d'atteindre la fin véritable de l'homme. Mais la fin véritable de la vie, c'est de créer en soi la personne humaine, la personne morale. Or, cette création peut être tout aussi complète chez le sauvage que chez l'homme civilisé. Et en effet, Messieurs,

le mérite n'est pas proportionné aux lumières. Je puis ne pas entrevoir ma véritable fin, n'en voir que de très-faibles éléments; je puis l'entrevoir d'une manière très-étendue. C'est la différence qu'il y a entre le barbare, le sauvage et moi. Si avec ma conscience dans le premier cas, je suis aussi fidèle à un ou deux premiers points de l'ordre, qu'aux mille que j'aperçois maintenant, je suis aussi vertueux; si je fais autant d'efforts pour arriver à un but parfait, que je puis en faire dans un meilleur état pour arriver à un but plus parfait, je suis aussi vertueux, j'ai accompli la véritable fin de cette vie. La véritable fin de cette vie ne dépend pas d'aucune cause extérieure, elle dépend tout entière de l'individu. Nous portons en nous tous la réalisation de notre véritable destinée ici-bas, pourvu que nous y apportions toute notre intelligence pour la comprendre, tout notre courage pour y aller.

Voilà donc la vraie fin de cette vie, laquelle ne peut être accomplie qu'autant que nous marchons vers cette fin en soi.

Une seconde conséquence est bien plus évidente ou aussi évidente que celle-là, et tout aussi importante. Nous venons de fixer la condition de la vie actuelle; et quelle condition? la condition que dans cette vie, seront réalisées, les qualités de notre nature qui nous rendront dignes de notre fin véritable, de notre fin absolue. Donc tout ce que nous venons de dire, s'il n'y avait pas une ou plusieurs autres vies, ce serait absurde.

D'un autre côté, ma nature est là, elle est faite d'une certaine façon; en vertu de son organisation, elle a des désirs qui ont une fin et qui ont un but. Il y a en moi une intelligence qui comprend toute la portée de ces désirs, une sensibilité qui est horriblement malheureuse; car ces désirs meurent impuissants et ne peuvent se satisfaire sur cette terre. Il y a aussi en moi des facultés qui, malgré des obstacles, possèdent toutes le pouvoir nécessaire pour satisfaire ces tendances. Tout cela, je le comprendrais en moi; je serais malheureux dans la condition actuelle; je m'expliquerais cette condition; j'en verrais la nécessité, les convenances dans une certaine hypothèse que ma nature réclame tout entière, et cette hypothèse ne serait qu'une chimère impossible, absurde! La plus grande absurdité imaginable serait au contraire que cette vie fût tout; je n'en connais pas de plus grande dans aucune branche de la science : la plus grande absurdité et la plus grande contradiction imaginable serait que cette vie fût tout, donc il y en aura une autre.

Cette autre vie sera-t-elle une ou multiple? sera-ce une succession de vies dans lesquelles l'obstacle ira diminuant, ou bien serons-nous plongés en sortant de cette vie dans une vie sans obstacle? On peut choisir entre ces deux hypothèses. Ce que nous pouvons affirmer, sous peine de condamner à l'absurdité, l'univers, le monde, la vie actuelle, l'homme, Dieu, tout; c'est que cette vie n'est pas tout, et que la fin d'une autre vie sera l'accom-

plissement de notre véritable fin et non plus la création de la personnalité morale, à moins qu'on n'admette une succession de vies où cette personnalité soit augmentée jusqu'à ce qu'enfin la création personnelle soit achevée, et qu'il soit donné une vie dans laquelle la fin véritable de l'homme soit possible, complète.

Telle est, Messieurs, mon opinion sur les bases, les tendances de la morale. Je vous l'ai exposée dans la partie métaphysique avec toute l'obscurité et les inconvénients qu'entraîne toujours cette partie; mais enfin, à travers toute l'imperfection de mon exposition, vous pouvez apercevoir l'ensemble, et je n'ai pas souci des détails; ces détails, quand ils viendront, ne feront qu'éclaircir ce que j'ai dû laisser obscur.

Trente et unième Leçon.

Messieurs,

Vous avez pu remarquer que, dans tout ce que j'ai dit sur ma doctrine, relativement aux bases de la morale, je me suis spécialement attaché à déterminer l'idée du bien. C'est en effet là le point fondamental. Autour de cette idée, et des conceptions qui l'engendrent dans l'esprit de l'homme, il y a pourtant d'autres faits qui sont également des faits moraux, parce qu'ils accompagnent la notion du bien; et non-seulement parce qu'ils l'accompagnent, mais parce qu'ils la complètent. J'ai négligé un peu tous ces faits accessoires, et je les ai négligés parce que je me suis souvenu que j'avais fait dans cette faculté un cours de morale générale, et que dans ce cours j'avais fort au long exposé, non-seulement la conception morale proprement dite, mais encore toutes les conceptions et tous les faits sensibles qui s'y rattachent. Je me suis souvenu que mon objet, dans un cours de droit naturel, ne devait être que de rappeler rapidement les bases de la morale, en ap-

puyant principalement sur la notion du bien, parce que c'est de cette notion du bien en soi, que doivent sortir pour chacune des situations dans lesquelles l'homme peut se trouver, les règles de la conduite qu'il a à tenir dans chacune de ces situations. Néanmoins, avant d'arriver aux branches différentes du droit naturel, il est bon de rappeler à cet auditoire les faits qui accompagnent le fait moral proprement dit, qui le complètent, qui ajoutent à la notion du bien d'autres notions très-importantes. C'est là ce que je ferai dans cette leçon, qui sera la dernière de ces prolégomènes, en vous signalant les faits qui enveloppent le fait moral proprement dit. Je rappellerai en outre l'ordre logique des différentes conceptions morales; en sorte que vous trouverez dans cette leçon, ou au moins je chercherai à y mettre, non-seulement les points accessoires que je n'ai pas touchés dans les précédentes séances, mais encore une espèce de résumé de mon opinion sur les principes de la morale.

Messieurs, deux espèces de faits suivent en nous la conception du bien absolu : des faits rationnels comme cette conception même, et des faits sensibles. L'idée du bien ne peut pas entrer dans notre esprit, sans qu'aussitôt et à sa suite, ne se produisent en nous d'autres idées que la première y fait naître, parce que entre l'idée du bien et ces autres idées, il y a un rapport nécessaire. La première de ces idées que suscite inévitablement en nous la conception du bien, c'est

l'idée d'obligation. Nous ne pouvons pas séparer ces deux idées de bien et d'obligation. Dès que nous avons mis sous l'idée du bien la véritable idée que ce mot représente, aussitôt ce que nous venons de mettre sous ce mot bien nous apparaît comme obligatoire; et longtemps avant que nous nous soyons formé une idée nette de ce que représente ce mot bien, l'idée confuse que nous en avons, nous apparaît comme impliquant obligation. Il n'y a pas, Messieurs, une liaison moins étroite entre l'idée de ce qui est bien et l'idée de ce qui doit être fait, qu'il n'y en a entre l'idée de figure et de chose figurée, entre les idées qui s'impliquent le plus intimement. De manière que demander, par exemple, pourquoi le bien doit être fait, c'est absolument comme si l'on demandait pourquoi ce qui doit être fait doit être fait. Car, entre ce qui est bien et ce qui doit être fait, il y a un rapport tellement nécessaire, que l'une de ces idées est l'autre; à tel point qu'on peut se servir du caractère de l'obligation pour déterminer ce qui est bien, ainsi qu'a fait Kant. Cette proposition que ce qui est bien doit être fait, est évidente par elle-même, tout comme la proposition que tout effet a une cause; il y a entre l'une et l'autre une parfaite similitude, et d'autorité et de nécessité, et toutes deux dérivent de la même source, qui est la raison intuitive.

Messieurs, aucune idée de bien autre que celle de fin n'attire à sa suite l'idée d'obligation; ce qui prouve que ces autres idées du bien ne sont pas l'idée

de ce qui est véritablement bon en soi-même. Ainsi, nous appelons bien les choses vers lesquelles nous attirent nos penchants; nous appelons bien la connaissance, le pouvoir; mille choses auxquelles nos penchants nous attirent; essayez de concevoir l'une de ces choses comme obligatoire, comme devant être poursuivie, votre raison s'y refuse. Pourquoi? parce que cela n'est pas bon en soi.

Il n'y a que le jour où l'idée du bien véritable étant conçue, nous apercevons que ces biens auxquels nous poussent nos penchants, font partie de ce bien véritable, que l'obligation nous rattache à la poursuite de ce bien particulier; mais cette obligation est attachée à l'idée du véritable bien, du bien en soi; et ce n'est que parce que certaines choses ont été démontrées des émanations du bien en soi, qu'il est obligatoire de les faire. Un jour il devient obligatoire pour nous de développer notre intelligence, par conséquent de poursuivre ce bien qui est la connaissance de la vérité. Mais, tant que nous ne sommes poussés vers ce bien que par le penchant qui est en nous, que nous ne concevons pas ce penchant comme le développement de notre fin, l'obligation ne nous apparaît pas. L'obligation ne s'attache pas davantage à la poursuite du bien qui est appelé égoïste, car l'idée du bien égoïste n'est pas l'idée du véritable bien, et ce n'est que le jour où l'idée du bien où respire l'égoïsme, a été démontrée être un des éléments du bien absolu, que le bien égoïste nous apparaît comme obligatoire.

Cette conception que le bien en soi est obligatoire, n'est pas la seule que suscite en nous l'idée du bien; la pratique, non plus la simple conception du bien, mais la pratique ou la réalisation par un agent quelconque du bien, entraîne avec elle une autre idée. Cette idée est celle-ci, c'est que quiconque fait le bien mérite, c'est-à-dire, est digne du bonheur; quiconque fait le mal démérite, c'est-à-dire, est digne de misère ou de malheur. On a représenté ces deux mots de bonheur ou de malheur dans ce cas, par les mots de récompense et de punition. Cette traduction n'est pas infidèle, car elle est impliquée dans l'idée de mérite et de démérite. Il nous est impossible d'être spectateurs de la bonté d'un agent libre et intelligent, sans concevoir que par cela même que cet agent fait le bien, cet agent est plus digne de bonheur qu'un agent qui ne fera pas le bien, qu'il en est plus digne à plus forte raison qu'un agent qui fait le mal; car à la vue d'un agent qui fait le mal sciemment, nous trouverions juste qu'il fût puni d'agir immoralement, en un mot il nous apparaît comme déméritant. Pourquoi celui qui fait le bien nous apparaît-il comme méritant? On ne rend pas compte des principes immédiats et absolus que conçoit la raison. On n'explique pas pourquoi un fait qui commence à exister a une cause; il est nécessaire pour notre esprit de concevoir cela comme une vérité absolue qui ne souffre pas d'exception. Il est aussi nécessaire pour notre esprit de concevoir qu'un agent qui fait le bien, mérite. Ceci établit

une liaison nécessaire et qui a une grande conséquence en religion, entre la pratique du bien et la vertu, et le bonheur. De sorte que, comme l'a fait Kant, on peut conclure, de cela seul, que le bonheur ne suit pas toujours en ce monde la vertu; que cette vie n'est pas une vie définitive et qu'il faut qu'il y en ait une autre, sous peine d'absurdité, c'est-à-dire sous peine d'une violation des lois absolues de la vérité, telle que la conçoit notre raison.

Messieurs, cette idée qu'un agent qui fait le bien mérite, ne nous vient que quand il s'agit du véritable bien, c'est-à-dire de ce qui est bon en soi; car ni le bien auquel nous poussons nos penchants, ni le bien égoïste, tel que nous le voyons pratiquer et réaliser par nos semblables, ou que nous le pratiquons et le réalisons nous-mêmes, ne nous inspire ce jugement, et si nous essayons de concevoir cette proposition, à propos de l'un de ces biens, notre raison s'y refuse. Ainsi, de ce qu'un homme animé d'une forte passion, poursuit l'objet de cette passion, il ne s'ensuit pas du tout qu'il mérite pour cela; tout au contraire, nous trouvons qu'il fait une chose toute simple, qu'il est naturel de la faire; que s'il résistait à cette passion pour ne pas s'avilir lui-même, pour ne pas nuire à ses semblables, c'est alors que nous trouverions qu'il mérite. Quand il ne fait que céder à un instinct, quoique le but de cet instinct soit bon, nous ne pouvons reconnaître aucun mérite à cet homme; l'homme, dans le but égoïste, quand il calcule son bien le mieux du monde, ne nous semble pas mériter pour cela. Nous

trouvons qu'il se paye de ses propres mains, car c'est son plus grand plaisir qu'il cherche ; il serait ridicule de dire qu'il mérite du bonheur parce qu'il poursuit son plaisir. Le véritable bien est le seul qui nous apparaisse comme obligatoire, et aussi dont la pratique nous apparaisse comme rendant méritant celui qui le fait. Il y a un troisième principe, ou une troisième circonstance qui s'attache également à l'idée du bien, ou plutôt à l'idée de la pratique du bien, c'est l'idée de la beauté morale. Cette idée n'a pas été considérée aussi universellement que les deux précédentes, comme une des idées qui suivent la conception du bien ou le spectacle de la pratique du bien. Quand, à la vue d'une bonne action, nous éprouvons un certain plaisir, ce n'est pas là un effet sans cause, un fait sans explication, ce n'est pas en d'autres termes un événement arbitraire qui se produit. Quand je prends un fruit, que ce fruit me procure une certaine sensation, je veux savoir pourquoi ce fruit produit cette sensation plutôt qu'une autre, je ne puis pas en trouver la raison, je ne vois à cela rien de nécessaire et je dis : c'est que j'ai été constitué arbitrairement de cette façon, que la constitution arbitraire aussi de ce fruit produit sur moi une certaine sensation et non pas telle autre. Il n'y a pas de rapport nécessaire et légitime pour ma raison entre la cause que produit cet effet et cet effet lui-même, du moins je n'en conçois pas. En est-il de même lorsque à la vue d'une bonne action, j'éprouve du plaisir, j'éprouve une

émotion agréable, et à la vue d'une mauvaise action, une émotion désagréable et pénible ? Il n'en est pas ainsi, car il me paraît qu'il est de la nature de la pratique du bien, ou du bien lui-même de plaire, c'est-à-dire, d'agréer à quiconque a une raison et une intelligence pour comprendre le bien; en d'autres termes, cette liaison nécessaire, qui me paraît exister entre l'idée du bien et l'idée du plaisir qui est produit par le bien, ce n'est pas un effet qui me paraisse arbitraire. Si le contraire existait, s'il y avait une créature raisonnable à qui le bien, le spectacle de la vertu causât une impression pénible, je trouverais que cela est un renversement des lois de la nature, je trouverais cela absurde, incompréhensible, inconcevable; tant il me paraît peu arbitraire que le spectacle de la vertu plaise! Je trouve, en d'autres termes, un rapport immédiat entre la cause qui produit cet effet et cet effet lui-même. Assurément cette conception n'a pas l'évidence, ou plutôt la clarté, mais aussi n'a pas l'importance dans la vie humaine des deux conceptions dont je viens de vous parler auparavant. Que le bien nous apparaisse comme obligatoire, que celui qui le fait nous apparaisse comme méritant, ce sont là des idées de la plus haute importance, qui ont une conséquence infinie sur la destinée de l'homme. S'il y a là-dessus le moindre nuage, la moindre incertitude, le monde s'arrête, change. Mais que l'on convienne ou non d'une manière claire qu'il est dans la nature de la vertu d'agréer à tout être raisonnable et sensible, peu

importe ! Le fait est que toutes les fois que la vertu se produit sous nos yeux elle nous agrée, que toutes les fois que le vice s'y montre, il nous déplaît. Ce n'est donc qu'en recherchant la cause de ces deux effets, que nous trouvons qu'il n'y a rien là d'arbitraire, et que nous concevons le rapport qu'il y a entre la vertu comme spectacle, et le plaisir comme émotion esthétique produite par ce spectacle.

Cette conception n'est pas moins caractéristique que les précédentes, de l'idée du véritable bien ou de la véritable vertu ; car, si nous jugeons que la vertu est belle par elle-même, nécessairement, inévitablement, nous ne jugeons pas que l'égoïsme soit beau véritablement, inévitablement. Nous ne jugeons pas non plus que c'est une propriété nécessaire de la passion d'être belle ; cela n'empêche pas que la passion, non plus que l'égoïsme, ne puisse nous agréer, mais à un autre titre. Ce qui nous agrée dans la passion ; ce qui fait, par exemple, que les passions qui agitent fortement des personnages sur la scène, remuent tout ce qu'il y a de cœur humain dans toute la salle, c'est la sympathie, ce n'est pas un jugement de la raison. Mais, quand nous voyons sur la scène un homme vertueux, qui fait à son devoir des sacrifices, non-seulement avant que nous ayons raisonné, nous éprouvons une émotion agréable, mais encore, en raisonnant, nous trouvons qu'il était naturel, légitime, nécessaire, qu'un tel spectacle produisît sur nous un tel effet, tandis que nous

ne nous expliquons pas raisonnablement comment et pourquoi il était nécessaire que le spectacle de Zaïre mourante nous émût et nous fît plaisir. En effet, c'est la constitution pure de notre nature qui fait cela; c'est parce que nous avons été créés sympathiques. Si nous n'avions pas été créés sympathiques, ce spectacle ne nous toucherait pas; mais, par cela seul que nous aurions été créés intelligents et raisonnables, le spectacle de la vertu aurait dû agréer à notre intelligence, et y causer ce plaisir froid, intelligent, qui est le propre du plaisir que nous cause le spectacle de la vertu.

Telles sont les trois grandes conceptions qui suivent, qui accompagnent nécessairement les deux premières, avec une clarté parfaite, la dernière avec assez d'obscurité, la conception du bien, ou celle de la vertu. Cet ensemble de phénomènes rationnels, est ce que l'on appelle la conception morale.

Maintenant d'autres faits se produisent en nous à la suite de l'idée du bien et de la vertu. Ces faits sont purement sensibles.

Le premier est celui dont je viens déjà de vous parler; c'est ce plaisir ou cette émotion que le spectacle de la vertu ou du bien moral produit en nous; le spectacle contraire, le spectacle du vice, ou du mal moral, y détermine une impression désagréable. Quand c'est nous qui faisons le bien, ou le mal, il n'y a plus devant nous de spectacle, mais la pratique même, l'accomplissement par

nous du bien ou du mal; produit dans notre âme des émotions plus vives, quoique de même nature, qui sont aussi agréables et douloureuses.

Messieurs, ce qui caractérise ces deux espèces de plaisir et de douleur; ces plaisirs et ces douleurs qui naissent en nous, d'une part, du spectacle de la vertu et du vice, et d'autre part de la pratique par nous ou du bien ou du mal; ce qui caractérise, dis-je, ces émotions ou ces sensations, c'est qu'elles sont mêlées à des jugements, et ces jugements sont les jugements même dont je viens de vous entretenir. En effet, quand j'aperçois un être raisonnable et libre faire le mal, non-seulement ce spectacle me déplaît fatalement, mais encore je condamne, je désapprouve celui qui fait le mal, et je le désapprouve à des degrés infinis, selon qu'il fait plus ou moins le mal. Alors le phénomène total prend le nom d'indignation, si vous voulez. Ce mot *indignation* représente un mélange de quelque chose de sensible et de quelque chose d'intellectuel. Quand je suis indigné, ce n'est pas un simple jugement froidement porté par la raison. On sent qu'il y a dans le mot indignation quelque chose de plus, qu'il y a quelque chose de sensible; mais, d'un autre côté, ce mot ne représente pas seulement une simple notion sensible, on sent qu'il implique une désapprobation qui dépend de l'intelligence. C'est donc un mot qui représente un fait complexe; d'abord cette émotion sensible que cause le spectacle du vice, et ensuite le jugement

que je porte sur celui qui se rend coupable de ce vice. A la vue du bien, un phénomène également complexe se produit en nous, et ce phénomène complexe a pour éléments, d'abord l'émotion agréable que produit le spectacle du bien, et puis le jugement approbatif que l'on porte sur l'agent. C'est pourquoi ce n'est pas une simple sensation ou jugement; c'est quelque chose de mêlé, qui porte un nom spécial. Il en est de même des émotions qui se produisent en nous, lorsque c'est nous qui pratiquons le bien ou le mal; de là ces mots : *satisfaction d'avoir bien fait*, et *remords*. On sent qu'il y a autre chose qu'un phénomène douloureux, sensible dans le mot remords; on sent qu'il y a condamnation porté par l'agent sur lui-même, sur ce qu'il a fait. De même dans le cas de satisfaction d'avoir bien fait, il y a émotion et jugement.

Tels sont les phénomènes, tant intellectuels que sensibles, qui accompagnent l'accomplissement du bien. Maintenant, Messieurs, je vais successivement ajouter quelques autres considérations qu'il est nécessaire que je touche pour être le moins incomplet possible dans un sujet où je ne dois pas être complet; je ne fais pas un cours de morale, je ne fais que rappeler les conséquences d'un tel cours, pour les poser comme base du droit naturel.

On dit que le droit naturel a pour objet de déterminer la loi ou la règle de la conduite humaine. C'est une loi qu'on cherche, et qu'on a raison de

chercher, non pas des conseils, non pas des indications, des renseignements qu'on peut ou suivre ou ne pas suivre, mais une loi. Si ce n'était pas une loi, ce ne serait plus une science ; car il y a dans l'esprit humain l'idée qu'il y a des lois pour tout être raisonnable et libre, et par lois, on entend des préceptes qu'on *peut* ou non suivre, mais des préceptes qu'on *doit* suivre. Évidemment on ne peut chercher la loi de la conduite humaine que dans ses rapports avec la fin de l'homme, c'est-à-dire dans ce qu'on appelle le bien. Mais le bien est conçu à différents degrés. Nous appelons bien, différents objets de nos penchants; plus tard, nous appelons bien ce à quoi nous pousse l'égoïsme; plus tard enfin, nous concevons ce que j'ai appelé le bien absolu, le bien en soi, ce qui est bien indépendamment de tout rapport avec nous et qui peut engendrer une loi. Il n'y a rien au monde de si simple.

Quel est le caractère éminent de la loi ? C'est d'obliger ; une loi qui n'oblige pas n'est pas une loi. Vous détruisez le sens et l'acception du mot loi, si vous retranchez de l'idée et du mot loi l'idée d'obligation.

Reste à savoir lequel de ces biens a le caractère d'obligation. Je viens de démontrer que l'idée d'obligation ne s'attache qu'au bien en soi ; donc le bien en soi est le seul qui ait le caractère législatif d'où puisse émaner une loi et la véritable acception de son terme. Il y a, Messieurs, liaison nécessaire entre l'idée de bien en soi et l'idée

d'obligation. Il y a liaison nécessaire entre l'idée de loi et l'idée d'obligation. Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles ; donc il n'y a que l'idée de bien qui puisse convenir à l'idée de loi, c'est-à-dire que le véritable bien, le bien absolu, le bien en soi, est le seul qui puisse engendrer une loi pour la conduite humaine; c'est plus clair que la lumière du jour.

Messieurs, il suit de là que toute loi imaginable qui mérite ce nom, ne le mérite qu'en tant qu'elle renferme en elle-même de loin ou de près, directement ou indirectement, quelque chose qui appartienne au bien et au bien absolu. Toute loi n'est loi qu'à cette condition. Vous me direz qu'il y a par le monde une foule de lois, les lois de la procédure par exemple, qui sont complétement arbitraires. Le cœur humain, la raison humaine, ne se sent pas du tout immédiatement obligée de respecter ces lois pour elles-mêmes, car si au lieu d'un délai de trois jours, on en fixait un de quatre, la raison n'y verrait aucune différence ; on ne se sent pas plus obligé à trois qu'à quatre ; on ne se sent obligé à aucun de ces délais ; à ce titre on peut dire que ces lois ne sont pas des lois. Il y a cela de vrai que ces lois ne sont pas des lois immédiatement par elles-mêmes, mais elles deviennent des lois en ce qu'elles sont promulguées par l'autorité légitime. Or cette autorité légitime, par une raison plus élevée, a le droit de porter des règlements. Ainsi, il y a toujours l'idée du bien, derrière toute loi qui mérite véritablement d'être appelée loi, et de loin,

de près, directement ou indirectement, on verra toujours, en cherchant bien, que la loi, quelle qu'elle soit, remonte au bien en soi. Le bien en soi oblige immédiatement l'homme, l'individu, le citoyen, à certaines choses envers ses semblables. Mais pour assurer l'exécution de ces certaines choses que l'on doit à ses semblables, immédiatement, en vertu de la loi même du bien, il y a des mesures à prendre; pour prendre ces mesures il faut nommer des juges, choisir une autorité quelconque qui soit chargée de les rédiger. Eh bien! qui veut la fin, veut les moyens. Si on veut, comme le prescrit immédiatement le bien, qu'entre les hommes certaines lois qui sont les lois les plus sacrées de la morale soient respectées, on veut qu'il soit pourvu par l'autorité publique à ce que les hommes qui auraient de mauvaises natures, de mauvaises inclinations, soient réprimés, quant ils violent ces lois. C'est nécessaire pour assurer le respect de ces lois, qui sont lois immédiatement, parce qu'elles sont des émanations directes de l'idée du bien. Par conséquent on est tenu, quand ces lois sont faites, à les respecter, même quand elles paraîtraient un peu absurdes; car alors il y a des moyens de réformer l'absurdité, moyens qu'il faut prendre, puisque autrement on troublerait la société, on produirait plus de mal que ne peuvent en produire les lois arbitraires.

Il n'y a qu'une loi au monde, qui est la loi de Dieu; toute loi qui ne dérive pas de celle-là n'est

pas une loi, elle n'est pas obligatoire. Elle n'est pas un règlement auquel on soit tenu de se soumettre. Ainsi, Messieurs, la loi, quelle que soit sa nature, soit entre les hommes, soit entre les sociétés, est une émanation du bien. Le caractère d'obligation essentiel à la loi n'appartenant qu'à l'idée du bien, ne peut rester attaché qu'à ce qui participe à l'idée du bien.

L'obligation n'est pas le seul caractère du bien. Il a celui du beau. J'ai essayé de vous le faire comprendre et de vous le définir. Le bien a d'autres caractères; tous ces caractères sont ceux que le sens commun de l'humanité proclame.

Messieurs, je vous ai dit que le bien absolu n'était autre chose que la fin même de l'ordre universel, ou de la création, et que nos fins particulières à nous autres hommes n'étaient bien que parce qu'elles étaient la fin de l'homme, ainsi que la fin de tout être créé est un élément de la fin totale qui est le bien en soi. S'il en est ainsi, qu'on ne vienne pas nous dire que le bien, tel qu'il sort de la définition que j'en ai donnée, et de la doctrine que je vous expose, que le bien soit quelque chose de relatif à l'homme et qui serait autre si l'homme était autre. Distinguez bien dans la fin spéciale d'un être ce qu'il y a de relatif et ce qu'il y a d'absolu, ce qu'il y a de relatif et ce qu'il y a de non arbitraire. Ce qui est relatif et arbitraire, c'est que ce soit telle fin plutôt que telle autre. En effet, si l'être était constitué autrement, il aurait une autre fin, car la fin n'est autre

chose que la conséquence de la nature d'un être; mais toutes ces fins n'en sont pas moins, dans l'ordre universel, un élément de cet ordre. C'est à ce titre, dès qu'il est compris, que la fin d'un être devient, aux yeux de cet être, obligatoire et qu'elle prend dans sa pensée tous les caractères propres du bien absolu, c'est-à-dire, le non-arbitraire, c'est-à-dire, l'objectif.

Messieurs, dans la fin que Dieu s'est proposée, fin profondément inconnue à notre intelligence, en tirant de son sein ce vaste univers, dont nous ignorons le commencement, les limites, presque tout; dans cette fin, qui peut s'imaginer qu'il y ait rien d'arbitraire? Est-il possible de ne pas concevoir que cette fin que Dieu a proposée à ses œuvres, est conséquente à la nature de Dieu, n'est autre chose que l'expression même de cette nature, que c'est Dieu lui-même : car quelle autre fin pourrait-il se proposer que lui-même ? Or, la nature de Dieu est la nature du seul être nécessaire qui existe. Il ne peut donc rien y avoir d'arbitraire dans la fin que Dieu s'est proposée en tirant de son sein l'univers. Cette fin nous est inconnue, nous ne nous en doutons pas. L'ordre par lequel la nature tout entière va à cette fin par l'immensité des phénomènes et des êtres qui la produisent, cet ordre nous échappe; mais ce qu'il y a de certain pour notre raison, c'est que cette fin est bonne, qu'elle n'a rien d'arbitraire. C'est donc un caractère du bien en soi, d'être nécessaire, immuable, éternel comme la nature même de Dieu. S'il en est ainsi,

tous les éléments qui doivent produire cette résultante définitive, ne sont pas moins nécessaires que cette résultante elle-même; et quoique nous puissions bien nous figurer qu'au lieu d'être un homme nous puissions être un tout autre être, il ne s'ensuit pas que la fin de chaque être soit une chose arbitraire, et c'est de cela qu'il s'agit. La fin d'aucun être n'est une chose arbitraire; car la fin de tout être conspire à la fin de Dieu, et est un rouage indispensable de l'ordre universel. Par conséquent on ne doit pas dire que le bien est une chose qui pourrait être autre; le bien ne pouvait être autre qu'il n'est. Si cela est vrai du bien en tant que bien, cela est vrai à plus forte raison du bien moral; car il nous est évident que, quelle que soit notre fin, cette fin étant un élément de la fin totale, nous sommes tenus et obligés de la poursuivre. Il n'y a pas de plus ou moins dans cette obligation, il n'y a rien d'arbitraire; notre fin serait autre que l'obligation resterait la même : elle est une, immuable, identique pour tous les êtres intelligents et raisonnables possibles. C'est donc un des caractères du bien, du bien en soi, et de tous les éléments de ce bien, de n'être pas contingent, de n'être pas arbitraire, d'être ataché à l'immuabilité et à l'éternité de la fin du tout qui est la nature même de Dieu. Un autre caractère du bien, c'est qu'il est éminemment impersonnel. Quand je poursuis mon bien tel que le calcule l'égoïsme, c'est comme mien que je le poursuis; mon but est personnel et mon motif aussi, par conséquent j'obéis à quel-

que chose, et je vais à quelque chose d'éminemment personnel. Tout est personnel but ou motif, soit dans la sphère égoïste, soit dans la sphère instinctive; mais quand je vais à ma fin, parce que je la conçois bonne en soi, alors le but que je poursuis n'est pas mien; il est vrai qu'étant libre et intelligent, je suis chargé spécialement de réaliser cette partie de l'ordre; mais cette partie de l'ordre, c'est en tant que partie de l'ordre, en tant que bonne en soi, et indépendamment de moi, que je la poursuis et que je la réalise. Mon motif est impersonnel; faites que je perde l'intelligence et la liberté, je ne comprendrai plus cette fin, ni la nature de cette fin, à laquelle je me sens, étant intelligent, obligé d'aller; mais elle n'en sera pas moins ce qu'elle est, c'est-à-dire, un élément du bien absolu; et celui qui la réalisera ira à une fin impersonnelle sans s'en douter. Ainsi, ma fin ne devant être poursuivie que parce qu'elle fait partie du bien en soi, lorsque j'obéis au motif moral, j'obéis à un motif impersonnel, et je vais à un but qui est également impersonnel : ainsi le caractère du bien est l'impersonnalité, comme il est l'immutabilité, comme il est l'absolu. D'abord, Messieurs, tous ces caractères que je ne fais qu'indiquer, sont des caractères que tout le monde connaît. La véritable loi, la loi n'est pas faite pour tel individu, dans l'intérêt de tel individu; la loi est éminemment impersonnelle, elle est supérieure aux individus qui y sont soumis, autrement on ne concevrait pas qu'elle fût obligatoire.

La règle que nous vous proposons pour arriver à un but que votre intérêt vous conseille de poursuivre, n'a pas le caractère de la loi, elle est tout à fait personnelle, aussi elle n'oblige pas ; l'obligation ne s'associe jamais qu'avec un précepte, une règle, l'idée d'un bien impersonnel. L'impersonnalité est tout aussi inhérente à la loi que l'obligation, et cela, par une excellente raison, c'est que là où il y a obligation, il y a impersonnalité; et que là où il y a impersonnalité, il y a obligation. Ces deux caractères sont inséparables. La loi ne doit pas être arbitraire, c'est-à-dire capricieuse; c'est-à-dire qu'elle doit exprimer, non pas ce qui est convenable relativement à tel ou tel individu ou dans tel ou tel cas, mais ce qui est convenable en soi, à la nature des choses. Voilà le caractère de la véritable loi. S'il se glisse de l'arbitraire dans une loi humaine, cet arbitraire ne doit se montrer que dans une loi d'application et non pas dans une loi fondamentale; car il faut bien distinguer, dans tout ensemble de législation, la partie, le but, la règle générale, et la partie d'exécution qui intéresse la pratique, c'est-à-dire, le moyen de parvenir au but, de réaliser la règle. Cette dernière partie est toujours plus ou moins arbitraire; car bien qu'on essaye de déduire la pratique du principe, elle ne peut pas être déduite si rigoureusement qu'il ne s'y glisse des choses dont l'absolue nécessité n'est pas évidente; comme on ne peut pas préciser tous les cas, on choisit l'ordonnance qui touche en général au plus grand nombre. Ainsi, pour revenir

au code de procédure, il semble qu'il est arbitraire; cependant quand on cherche le motif de ses règles, on voit qu'elles ont été calculées pour garantir de la manière la plus sûre le respect des grands principes de notre législation.

Vous voyez comme tout ce que nous avons dit du bien et de tous les caractères que nous trouvons, concorde avec les caractères que le sens commun universel attribue à la loi. Ce qui confirme que le bien est la seule loi, que toutes les autres en émanent nécessairement. Une autre chose sur laquelle je suis revenu bien souvent, mais que j'aurais aimé à développer avec beaucoup de détail si j'en avais eu le temps, c'est cet accord tant de fois rappelé et tant de fois signalé dans ces leçons, des différents mobiles et des différents buts de la conduite humaine. La raison pour laquelle le but de l'instinct, le but de l'égoïsme et le but moral coïncident, n'a pas été donnée, bien que presque tous les philosophes se soient accordés à reconnaître l'harmonie de ces trois buts. Cela est venu de ce qu'on ne s'est pas formé une idée précise et complétement vraie de ce que représente le mot bien. Du moment où l'on comprend que le bien d'un être c'est sa fin, on comprend parfaitement comment et pourquoi l'instinct, dans cet être, doit dès l'abord le pousser à sa fin; comment l'égoïsme, qui n'est que l'instinct raisonné, doit à plus forte raison, y pousser; et comment, par conséquent, il y a et doit y avoir coïncidence entre le bien instinctif, le bien égoïste et le bien moral. Mais quand au lieu de se faire du



bien l'idée qu'il est la fin; du bien absolu, qu'il est la fin de la création; du bien de chaque individu, qu'il est la fin de la nature, on s'en forme une idée qui se rapproche ou s'éloigne plus ou moins de celle-là, on ne peut pas voir clairement la raison du mobile instinctif, du mobile égoïste et du mobile moral. Un être étant donné, comme il en résulte la nature et la fin pour laquelle il a été créé, on comprend immédiatement que si cette nature est appelée à vivre et à se développer et qu'il y ait une distance quelconque entre son mouvement fougueux et le mouvement de la raison, elle va au début aspirer aveuglément à ce pour quoi elle a été faite : cette aspiration aveugle d'une nature vers le but pour lequel elle a été faite, c'est l'instinct. Si vous faites intervenir dans cette nature la faculté de comprendre, cette faculté de comprendre, cherchant où vont tous ces instincts, trouvant que l'être est agréablement affecté quand ces instincts arrivent à leur but, et désagréablement quand ils n'y arrivent pas, cette faculté de comprendre va se faire une idée générale du but vers lequel vont les instincts, ce sera là le bien égoïste. Vous verrez que comme il ne peut rien y avoir dans le résultat de cette recherche, que ce qu'a fourni l'instinct, le résultat de cette recherche doit indiquer comme but et comme bien ce à quoi ces instincts vont aveuglément. De sorte que vous voyez que le bien égoïste n'est autre chose que le bien instinctif compris. Or, le bien instinctif n'étant que la véritable fin de

notre nature, vers laquelle elle aspire aveuglément, vous voyez qu'il doit y avoir rapport entre les deux biens dont l'un est le bien compris par la raison; car la raison ne découvre rien de plus que ce vers quoi nous pousse l'instinct, et qui est précisément ce pourquoi notre nature a été faite. Vous trouvez de même que notre fin est un élément de la fin absolue, du bien absolu. La raison nous dit, non-seulement que l'instinct nous pousse en effet vers ce but, non-seulement que la raison empirique nous y pousse avec calcul, mais que nous devons y aller; car cette fin qui nous est personnelle a un côté absolu, un côté par lequel elle se montre à nous comme un élément de ce qui est bien en soi; ainsi nous devons y aller parce que c'est notre fin, parce que notre fin est un élément de la fin absolue. Vous voyez la raison de la coïncidence de tous les buts, de tous les mobiles. Cette coïncidence n'était pas seulement importante à constater, comme l'ont fait tous les esprits philosophiques, mais à expliquer, car cela met un terme aux exagérations dans lesquelles on est tombé, contre la passion d'un côté, contre l'égoïsme et l'intérêt personnel de l'autre. L'embarras de tous les moralistes qui n'ont pas compris cet accord, a été de concilier les jugements du sens commun sur la passion et sur l'intérêt avec les conséquences de leur système. En effet, ne se rendant pas compte des raison de cette coïncidence, ils étaient obligés de déclarer bon un de ces buts et de condamner les autres. Ils condamnaient ab-

solument et le but passionné et le but égoïste, c'est-à-dire, le but vers lequel nous poussent et nos instincts et l'égoïsme. Cependant le sens commun ne condamne pas du tout la poursuite du but personnel; il la condamne si peu qu'il condamne des hommes qui se conduisent imprudemment, qui sacrifient imprudemment leur propre bonheur, qui n'en prennent pas soin, en un mot les prodigues, les imprudents. Il y a une foule de vices qui ont pour principe aux yeux du sens commun, l'imprudence, c'est-à-dire, l'absence d'égoïsme, d'intérêt bien entendu. Le sens commun condamne tout cela; cependant les moralistes, en vertu de leur système peu intelligent, sont obligés de condamner toute recherche du bien personnel. Eh bien, il y a une branche de la morale qui est la recherche même de l'intérêt personnel; seulement il n'y a pas de moralité dans la conduite qui va à un but personnel, tant qu'elle n'y va qu'en vue de la personne. Il faut, pour qu'il y ait moralité dans cette conduite, que le rapport du bien personnel et du bien absolu, c'est-à dire que la bonté intrinsèque du bien personnel, indépendamment de la personne, soit comprise. Il y a une nuance dans les mobiles, mais les vues sont identiques.

Voilà quelques points accessoires sur lesquels j'étais bien aise de m'appesantir, parce que je les avais un peu négligés, pour ne m'occuper principalement que de la détermination de la véritable notion du bien. Maintenant, qu'il me soit permis de redire en très-peu de mots et d'une

manière très-rapide, l'enchaînement des différentes conceptions qui conduisent à la notion du bien, tel que je l'entends. Il y a une grande différence entre l'ordre dans lequel nous apparaissent ces différentes conceptions, et l'ordre dans lequel on est obligé de les ranger, quand on veut mettre la première, celle qui est la première logiquement, la seconde, celle qui est la seconde, ainsi de suite. En un mot, il y a une grande différence entre l'ordre d'apparition de ces différentes conceptions, et l'ordre dans lequel elles devraient être logiquement rangées pour former un système. Je les rappellerai dans l'ordre logique, c'est-à-dire dans l'ordre synthétique.

La conception fondamentale, logiquement parlant, qui est peut-être la dernière qui nous apparaisse dans l'ordre psychologique, c'est la conception que tout a une fin, et que par conséquent la création entière en a une. Que cette fin soit bonne en soi, c'est-à-dire, soit le bien en soi, c'est une idée qui est inséparable de la fin. Dès qu'on conçoit que tout a une fin, on conçoit que cette fin est le bien même. Quand on cherche à se rendre compte de cette fin, on conçoit également, comme je le disais tout à l'heure, qu'elle ne peut être que la conséquence même de la nature nécessaire, immuable de Dieu ; car Dieu ne peut pas aller à une fin qui soit contradictoire à sa nature ; il ne peut avoir d'autre fin que lui-même, et par conséquent tout ce qui peut être dit de la nature de Dieu, peut être dit de la fin qu'il

s'est proposée dans son œuvre. En un mot, la nécessité, l'immutabilité, l'absence de tout arbitraire, se peuvent dire du bien en soi qui est la fin de tout et de Dieu lui-même.

On conçoit aussi que la loi par laquelle tout ce qui existe et existera dans la création, tend à la fin que Dieu s'est proposée, constitue l'ordre universel, et que cet ordre participe de tous les caractères de la fin de Dieu; c'est-à-dire que si la fin est bien, l'ordre est bien, que si la fin est éternelle, immuable, l'ordre est éternel, immuable, qu'il n'y a rien d'arbitraire, pas plus que dans la nature de Dieu.

A côté de ces deux conceptions, dont la première dérive de la seconde, s'en produit immédiatement une autre, c'est que le tout ayant une fin, toutes les parties du tout concourent à cette fin; et que les fins de chacune de ces parties, ne sont qu'un élément dont la fin totale doit être le résultat. S'il en est ainsi, le caractère de bonté absolue qui appartient à la fin de Dieu, doit se communiquer à chacune des fins particulières, et à chacun des ordres particuliers dont cette fin et cet ordre absolu ne sont que des résultats, ce qui rend sacrées ces fins.

Une quatrième conception, c'est que chaque nature a été appropriée à sa fin; et que la fin d'une nature n'est autre que la conséquence de l'organisation même de cette nature. Cette idée est toujours nécessaire pour notre raison, elle est très-importante dans la science, parce qu'elle découvre

le moyen de déterminer scientifiquement la fin de tout être dont la nature peut être connue par nous. Ces conceptions absolues universelles, qui embrassent tout, conduisent, quand on observe les choses, ou la partie des choses que nous pouvons voir et connaître, à deux classes d'êtres : les êtres qui sont intelligents et libres, et les êtres qui ne sont ni l'un ni l'autre. Un être qui n'est pas intelligent nous apparaît comme ne pouvant comprendre sa fin, et n'ayant pas le pouvoir ou le choix d'y aller ou de n'y pas aller; il nous apparaît donc, par conséquent, comme n'étant pas chargé par le créateur d'accomplir sa fin, et n'étant pas responsable de son accomplissement; il nous apparaît aussi comme n'ayant aucun mérite à aller à sa fin, et ne pouvant en avoir aucun. Ce sont là, Messieurs, les caractères de ces espèces d'êtres que nous appelons *des choses*, et que nous distinguons de cette autre classe d'êtres que nous appelons *des personnes*. Les êtres libres, au contraire, étant libres, peuvent aller ou ne pas aller à leur fin; étant intelligents, peuvent l'accomplir. Ils nous paraissent, par conséquent, comme chargés de réaliser en eux-mêmes leur fin, et par là un élément du bien absolu, comme responsables de l'accomplissement de cette fin, comme en recueillant le mérite lorsqu'ils y vont, et le démérite lorsqu'ils n'y vont pas.

Ce n'est pas à dire que la liberté qui a été accordée à ces êtres soit absolue; elle a été renfermée par la sagesse de la Providence, ainsi que l'obser-

vation nous en assure, dans certaines limites qui laissent bien du jeu à la liberté, mais pas assez pour troubler les desseins immuables de Dieu.

Messieurs, quand on étudie l'homme, qui est le type des êtres intelligents et libres pour nous, on remarque quelles prodigieuses précautions ont été prises par le Créateur pour empêcher l'être libre de trop quitter le chemin de sa destinée. En effet, il n'y a pas un mobile en lui qui ne le pousse à cette fin. Le penchant ou l'instinct l'y pousse; l'égoïsme l'y conduit; le motif moral lui prescrit d'y aller. Il est fort difficile qu'étant soumis à des mobiles qui le poussent tous vers cette fin, il n'y aille pas, ou s'en écarte beaucoup. Ce que peut faire de plus important la liberté humaine dans la poursuite de la fin, c'est d'y aller en tant qu'elle est la fin, ou bien d'y aller pour les autres motifs; mais soit qu'elle y aille parce que c'est la fin, le bien, soit qu'elle y aille par instinct, par calcul personnel, elle y va toujours; il n'est pas donné à la créature humaine de ne pas aller plus ou moins à la fin, pour laquelle la créature humaine a été créée. L'homme est enchaîné à la poursuite de sa fin par tous les liens de passion, d'égoïsme et de moralité. On ne découvre pas en nous un mobile qui tende à l'écarter de cette fin; et, d'un autre côté, quand nous nous égarons par la voie de notre liberté, dans la poursuite de notre véritable fin, nous y sommes incessamment ramenés par toutes les punitions que l'ordre éternel des choses, au sein duquel nous

sommes appelés à nous développer, inflige à celui qui quitte sa voie pour entrer dans une voie qui n'est pas la sienne. La vraie manière de souffrir c'est de quitter le chemin de sa destinée; des punitions immédiates, et qui sortent elles-mêmes de l'ordre des choses, atteignent tout homme qui s'écarte de cette voie, et proportionnellement au degré dont il s'en écarte. C'est ce qui fait, Messieurs, qu'il est difficile à l'homme de s'écarter beaucoup de sa fin et que j'ai toujours soutenu, et que je soutiendrai toujours, que l'homme qui a le plus mal rempli sa fin, l'a pourtant remplie aux trois quarts; que le plus grand criminel, l'homme le plus immoral, a pourtant exercé, à un certain degré, à un degré assez élevé, la personnalité humaine; et qu'en sortant de cette vie, si mal qu'il l'ait passée, il est tout autre que quand il y est entré, il est une créature semblable à Dieu, même sous les crimes qu'il a commis. Il a délibéré, il a choisi, il s'est trompé, mais il a exercé ses nobles facultés; il était chose, il est devenu personne; il s'est créé. La vie n'est inutile à personne, elle est utile à toute créature humaine. C'est avec une immense indulgence qu'il faut juger les hommes, comme le fait Dieu lui-même qui voit les faiblesses humaines; il voit en même temps le but vers lequel tout s'avance.

Voilà donc deux classes que nous distinguons: les êtres qui ne sont pas libres et qui vont fatalement à leur fin, et les êtres à qui il est donné

d'y arriver avec intelligence et liberté. Les uns deviennent des personnes, les autres restent des choses.

On appelle bien moral l'accomplissement de leur fin par les créatures libres et intelligentes, et mal moral le non-accomplissement de leur fin, tandis que les mots d'*ordre* et de *désordre* sont réservés pour désigner l'accomplissement de leur fin par les êtres qui n'ont ni liberté ni intelligence. Vous devez comprendre tout de suite que le désordre dans des êtres qui vont fatalement à leur fin n'est pas possible. Aussi, quand il est créé dans ce monde, il l'est toujours par une cause étrangère à la nature de cet être.

J'ai dû remarquer, comme je crois l'avoir fait dans ces leçons, que l'homme causait beaucoup de désordre dans ce monde, mais j'établirai un peu plus tard, qu'il en a le droit. D'un autre côté, il faut remarquer que l'ordre de ce monde, qu'il ne faut pas prendre pour l'ordre absolu, mais comme un anneau de cette chaîne immense des existences qui remplissent l'espace, et qui rempliront l'avenir; que l'ordre de ce monde est tel qu'aucune destinées ne s'y accomplit complétement, que toutes se limitent l'une par l'autre. Le mal en ce monde n'est que l'imperfection du bien. Or c'est un ordre de choses qui est spécial à ce monde, et qui, entre mille autres indications, témoigne que le monde n'est qu'un point dans la création, n'est qu'un monde provisoire, ne contient pas du tout l'idéal de l'ordre absolu et parfait.

. . . .

Messieurs, il y a une foule de mystères pour nous dans les conceptions morales. Le bien absolu ou la fin définitive de toute chose, ou la pensée de Dieu dans la création, nous échappent complétement. Et en effet, l'espace est infini; la création remplit l'espace; nous ne sommes qu'un faible point des choses créées; par conséquent nous ne pouvons avoir aucune idée de l'ensemble, et il faudrait avoir une idée de l'ensemble pour s'élever à la fin. D'un autre côté, l'espace est infini, et dans le sein de l'espace infini, doivent s'écouler indéfiniment une succession de mondes et de créations. Or, nous ne sommes dans la durée qu'un point, qu'un faible point; nous ne pouvons donc pas comprendre la création sous le rapport de la durée, pas plus que sous le rapport de l'espace. C'est ce qui fait que la fin absolue des choses, ou le bien absolu nous échappe; mais nous avons l'idée qu'il y a une fin, et la certitude que c'est le bien, quoique nous ne sachions pas en quoi consiste cette fin, et par conséquent le bien. Cette fin existe, c'est le bien, voilà ce dont nous sommes certains; et comme nous sommes certains, en second lieu, que rien ici-bas ne peut être étranger à cette fin; que toute fin particulière, quelle qu'elle soit, est un élément de cette fin absolue, nous sommes appelés à respecter, comme élément du bien absolu, toute fin particulière que nous connaissons; et notre devoir se borne à cela : il se borne, comme je vous l'ai dit, à respecter du bien les éléments que nous en connaissons, si peu nombreux

qu'ils soient; alors même que nous ne comprenons rien au bien absolu, nous sommes sûrs que ce bien absolu existe; que ces biens particuliers, que nous connaissons, sont les éléments de ce bien absolu, en sorte qu'ils porteraient pour nous tous les caractères du bien absolu, si nous le connaissions.

Voilà la véritable position où nous sommes. La création nous échappe, par conséquent sa fin. Lorsqu'une pensée de la création nous apparaît, et par conséquent une partie des fins de la création, ces fins-là sont sacrées pour nous, nous devons les respecter.

Messieurs, voilà tout ce qu'il y a de mystérieux dans les conceptions morales, ou dans les conceptions qui vont à la conception morale. En descendant de la création universelle, qui embrasse la création tout entière, et Dieu lui-même, à l'ordre de ce monde, à l'ordre de l'homme, nous trouvons souvent des choses qui sont plus claires que la lumière du jour. L'homme conçoit qu'il a une fin. Il se sait libre et intelligent, il sent qu'il est chargé de remplir cette fin dont il se rend responsable, il sent qu'il y a mérite si cet accomplissement a lieu par nous; ou démérite s'il n'a pas lieu. Mais il découvre bien vite qu'il lui est impossible d'aller complétement à sa fin, que tout a été arrangé en ce monde pour qu'il ne puisse arriver ni à toute la vérité que son intelligence conçoit, pour laquelle il a été créé, ni à cette union universelle avec tout ce qui existe, tout ce qui est analogue en nous, qui est un des buts

de notre nature, ni à aucun des autres buts pour lesquels notre nature a été faite. D'où il lui est évident que le dessein de Dieu, dans cette création, n'est pas que l'homme aille à sa fin absolue telle quelle résulte de sa nature. Mais il y a un bien en ce monde, qui est complétement au pouvoir de l'homme, de tout homme paisible, de quelque manière qu'il ait été élevé, dans quelque situation qu'il soit placé. Ce bien, c'est le bien moral qui consiste, dans chaque circonstance, à allèr à sa destinée autant qu'il est possible, et autant qu'on la comprend. De plus il est évident à l'homme, qu'en cherchant ce bien moral, il devient méritant, digne d'une meilleure destinée; qu'il devient une meilleure personne, tandis qu'il développe en lui tous les éléments de la personne. Il lui est évident, en troisième lieu, que l'ordre de choses dans lequel il aurait pu accomplir toute sa destinée sans efforts, n'aurait pas développé en lui cette merveille qu'on appelle la personne, qui le rend semblable à Dieu. Alors Dieu est justifié dans l'ordre passager de ce monde. Le pourquoi de cet ordre passager nous est donné. Il nous est prouvé jusqu'à la démonstration, que le bien moral est notre véritable fin en cette vie. Dès lors les devoirs de l'homme envers lui-même sont fixés, et toutes les traditions de droit naturel sont établies, en voilà le principe. Ce principe est plus clair que la lumière du jour. Je ne connais rien de mieux démontré, de plus évident, et je me charge de porter cette branche de la morale, la morale per-

sonnelle, au plus haut degré d'évidence scientifique possible.

Assurément la fin des êtres libres est un élément du bien en soi; mais d'une part, s'il n'y avait pas d'autres êtres, l'homme serait tenu d'adorer et de respecter le développement libre de toutes les choses qui l'entourent, des arbres, des plantes, des animaux, absolument comme il est tenu de respecter le développement libre de ses semblables. Mais deux circonstances nous frappent dans le spectacle des choses : la première, c'est que ces choses n'étant ni libres ni intelligentes, ne sont pas du tout chargées, ni responsables de l'accomplissement de leur destinée ; ce ne sont que des instruments dans la main de Dieu. Donc il n'y a pas d'abord injustice à violer l'ordre de ces choses. En second lieu (et c'est ce qui est capital), il y a conflit pour l'organisation et l'arrangement de ce monde, conflit perpétuel entre l'ordre des choses et l'ordre de l'homme. Or, obligé et tenu comme je le suis par ma constitution, d'accomplir mon ordre, je me trouve en présence d'êtres qui ne sont pas chargés, qui ne sont pas tenus d'accomplir leur ordre ou leur fin, qui ne sont qu'un instrument entre les mains de Dieu. Eh bien ! s'il y a conflit entre ces deux ordres, que l'un ne puisse se réaliser qu'à la condition que l'autre soit détruit, modifié, altéré, j'ai tous les droits du monde, moi chargé de l'accomplissement de mon ordre, qui me trouve en face de créatures non responsables, purs instruments dans

les mains de Dieu. S'il avait tenu à ce que les fins de ces choses s'accomplissent rigoureusement, il aurait bien su arranger la création de manière à ce que cet ordre me fût sacré comme celui de mes semblables, ou inaccessible comme celui des planètes. Dieu y aurait pourvu, s'il n'avait pas voulu que l'on violât leur ordre au profit du nôtre. Il m'est donc démontré que je puis user des choses, les détourner de leur destinée pour l'accomplissement de la mienne. C'est à ce titre que je tue des animaux, que j'interromps une foule de destinées qui s'accomplissent; que je trouble au profit de mon ordre, l'ordre de la création matérielle qui m'entoure, de la création aveugle qui m'entoure, tandis que, en face de mes semblables, chargés comme moi de l'accomplissement de leur destinée, cet ordre est sacré pour moi, je ne puis pas au profit du mien le troubler. Voilà les fondements de toute la raison de notre conduite envers les autres. Ainsi, à la lumière de ce principe, la notion du bien, je vois se poser d'avance tous les principes d'où doivent dériver les règles de la conduite humaine, dans toutes les différentes branches du droit naturel et de la morale. Il est trop tard pour que je les rappelle, je les supprime entièrement; mais j'avais besoin de résumer tout cet ensemble de doctrines, afin de vous laisser l'impression de ce qui servira de fondement aux différentes branches de droit naturel que j'aborderai plus tard.

Trente deuxième Leçon.

Messieurs,

Nous voici arrivés à la partie la plus difficile de notre tâche. Le but vers lequel nous n'avons cessé de marcher depuis le commencement de ce cours, et dont chaque leçon nous a rapprochés, nous le touchons enfin; il s'agissait de déterminer l'idée du bien, et nous avions à choisir entre deux routes: l'une plus directe, qui était de chercher immédiatement la solution du problème; l'autre plus sûre, qui était de demander d'abord cette solution aux systèmes philosophiques, sauf à la chercher par nous-mêmes s'ils ne nous la donnaient pas. La seconde nous a paru préférable; nous l'avons suivie. Nous avons donc évoqué toutes les doctrines philosophiques sur la question, et nous les avons successivement interrogées. Du premier coup nous les avons vues se partager en deux classes: celles qui, explicitement ou implicitement nient l'idée du bien, et celles qui la reconnaissent. Il fallait vérifier, avant tout, si les premières avaient raison, car alors notre recherche eût été vaine,

puisqu'on aurait poursuivi la détermination d'une idée chimérique. Nous nous sommes donc livrés à un examen, et il nous a convaincus que ces doctrines étaient insoutenables et que la négation de l'idée du bien n'était en elles que la conséquence de l'erreur. Soulagés de ce doute, nous avons donc continué notre revue, et passant aux doctrines qui admettent l'idée du bien et s'efforcent de la déterminer, nous leur avons demandé la solution du problème. Au lieu d'une, elles nous en ont présenté trois, et il en devait être ainsi, puisque notre nature pouvait céder à trois mobiles et aspirer à trois buts distincts d'action : il était inévitable que chacun de ces buts fut considéré par quelque philosophe comme contenant en soi et représentant la véritable idée du bien. Restait à savoir lequel la contient et la représente véritablement. Pour le découvrir nous avons examiné les trois solutions et les systèmes qui les ont proposées et défendues. Cet examen nous a conduits à rejeter deux de ces solutions, celle des systèmes égoïstes et celle des systèmes instinctifs, et à reconnaître que l'idée du bien ne peut se résoudre ni dans la plus grande satisfaction de nos personnes comme le veulent les premiers, ni dans l'objet particulier du bien de ces penchants comme le soutiennent les seconds. Il suivait de là que cette idée ne pouvait plus se rencontrer que dans le troisième but en vue duquel nous pouvons agir, but avoué par la raison, qu'elle appelle le bien, et vers lequel nous sommes portés non par la prudence ni le dé-

sir, mais par l'obligation. C'est ce que reconnaissent d'un commun accord tous les systèmes rationnels, et nous l'avons reconnu avec eux. Mais ce n'est pas assez d'avoir constaté que le bien conçu par la raison étant le seul qui le soit absolument et qui oblige, est, par cela même, le seul qui satisfasse aux conditions du problème; il faut aller plus loin et déterminer en quoi ce bien consiste.

Les systèmes rationnels l'ont compris, et nous les avons vus, d'accord sur le but, se partager sur l'idée qu'on doit s'en former. Les uns soutiennent que l'idée du bien est irréductible et ne saurait être définie; les autres, qu'on peut la résoudre dans une idée plus claire, et cherchant cette idée, il fallait suivre les doctrines rationnelles dans ce débat suprême, et nous l'avons fait. Essayant avec Price et ses Écossais l'idée que le bien est indéterminable, nous avons vu qu'elle est inadmissible, s'il est vrai que le bien soit un but distinct des actions, et par rapport auquel nous les jugeons mauvaises; car alors nous ne pourrions porter ce jugement; qu'ainsi elle entraîne nécessairement la négation du bien comme but extérieur, et l'affirmation qu'il n'est qu'une qualité simple des actions perçue immédiatement en elles, comme la couleur et la forme dans les corps; doctrine que tous ceux qui ont soutenu que le bien était indéfinissable, ont effectivement professée, mais qu'il est impossible d'admettre, car elle confond deux choses distinctes, le bien moral et le bien en soi,

et ne saurait se concilier avec les délibérations de la conscience, la discussion que la morale soulève et la marche progressive qu'elle a suivie dans ses développements. L'opinion qui nie que le bien puisse être défini ainsi condamnée avec cette classe de systèmes rationnels qui la soutiennent, il ne nous restait plus qu'à en demander la définition à ceux qui ont cru qu'elle pouvait être trouvée, et qui l'ont cherchée. Nous avons donc interrogé plusieurs de ces systèmes, et examiné les idées par lesquelles ils ont essayé de traduire celle du bien. Aucun ne nous a contentés, parce qu'aucun ne nous a paru satisfaire à la double condition qu'une telle idée doit remplir, d'être reconnue par la conscience commune, celle-là même qu'elle entrevoit confusément sous le mot bien, et de coïncider tellement avec celle que ce mot représente, qu'elle ne comprenne ni plus ni moins, et qu'on puisse insensiblement substituer l'une à l'autre dans toutes les applications possibles. La théorie de Kant, qui substitue à la distinction du bien un signe au moyen duquel on peut le reconnaître, ne nous a paru qu'un moyen ingénieux d'échapper à la difficulté sans la résoudre. Tel est, Messieurs, le chemin que nous avons fait, et tels sont les résultats que l'histoire de la philosophie, sévèrement interrogée, nous a donnés. Ces résultats sont considérables, quoiqu'ils ne contiennent pas la définition que nous cherchions. Une foule de vérités que nous ignorions, nous sont parfaitement connues et démontrées. Nous savons qu'aucun des systèmes phi-

losophiques qui impliquent la négation de l'idée du bien n'est fondé, et par conséquent nous sommes rassurés sur la réalité de cette idée obscurcie et mise en doute par ces systèmes. Et quant à la détermination même de cette idée, la revue que nous avons faite des systèmes qui l'ont essayée, nous a révélé toutes les méprises, toutes les confusions dans lesquelles l'esprit humain pouvait tomber en la poursuivant. Le vrai bien pouvait être confondu, soit avec le but particulier de quelque instinct, soit avec le but plus général, mais tout personnel, de l'instinct bien entendu. Nous avons rencontré les grands systèmes qui sont tombés dans cette double méprise, nous les avons examinés à fond, et nous savons que ni le bien de l'instinct, ni le bien de l'égoïsme ne sont le bien en soi. Ce vrai bien pouvait encore être confondu avec le bien moral, ou le bien dans les actes qui n'en est que la réalisation; nous avons aussi trouvé sur notre chemin les doctrines qui ont érigé cette confusion en système, et nous en avons constaté l'insuffisance et l'erreur. Grâce à cette confusion, on pouvait supposer et soutenir que le bien est indéfinissable. Des philosophes se sont trouvés pour représenter cette erreur, et nous les avons réfutés. Sans nier que le bien fût définissable, on pouvait nier qu'il fût utile de le définir, et se contenter, pour le reconnaître, du signe de l'obligation qui y est inséparablement attaché; nous avons combattu dans Kant cette désignation qui peut être produite, mais qui ne satisfait point l'esprit hu-

main. Enfin, Messieurs, au delà des opinions qui nient le bien, au delà de celles qui le cherchent où il ne peut pas être, au delà de celles qui, ne le cherchant pas où il est, soutiennent ou qu'il ne peut être défini, ou qu'il est superflu de l'essayer, on pourrait en le recherchant où il est, ou en essayant de le définir, le résoudre dans des idées qui ont avec lui une identité apparente, mais qui cependant ne sont pas les véritables. Ces idées, l'histoire nous les a aussi livrées dans son texte des systèmes dont nous avons constaté les diverses méprises, et nous savons qu'elles ne contiennent point la définition que nous cherchions. Nous sommes donc arrivés, par la voie de l'histoire, aussi près que possible de la solution du grand problème que nous avions posé en débutant. Toutes les erreurs possibles sont écartées; la vraie difficulté est posée, définie, circonscrite; nous savons au juste à quelles conditions nous en aurions trouvé la solution, et à quels signes nous pourrons la reconnaître. Il ne nous reste plus qu'à l'aborder et à la vaincre, s'il est possible. Voilà, Messieurs, ce que nous avons fait, et à quoi nous a conduits et servi ce que nous avons fait. Il fallait, avant de quitter l'histoire et d'entamer la partie dogmatique, vous rappeler encore une fois le chemin parcouru. Vous nous pardonnerez ces retours fréquents sur le passé, à chaque pas nouveau que nous faisons; insupportables dans un livre, ils sont indispensables dans un cours qui agit par la parole, à de longs intervalles, et laisse dans les esprits

des traces fugitives. Celui-ci sera le dernier. Nous voici en présence du problème, nous allons le résoudre. L'historien disparaît, le philosophe lui succède. Veuillez accorder à ce dernier l'indulgence et l'attention que vous n'avez pas refusées au premier.

FIN.

TABLE.

FIN DE LA TABLE.

PARIS. — IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT, RUE RACINE, 28.

Extrait du Catalogue

DE LA LIBRAIRIE DE L. HACHETTE.

BACON (OEuvres philosophiques de), publiées d'après les textes originaux, avec des notices et des éclaircissements; par M. N. Bouillet, proviseur du collége royal de Bourbon, 3 vol. in-8, Prix, brochés. 12 fr.

COURS DE PHILOSOPHIE, par M. Damiron, professeur de philosophie de la Faculté des Lettres de Paris. 4 vol. in-8. Prix, brochés. 24 fr.

COURS DE PHILOSOPHIE, professé par M. V. Cousin à la Faculté des lettres, pendant l'année 1818, comprenant l'analyse de la raison; publié par M. Ad. Garnier, 1 vol. in-8. Prix, broché. 7 fr 50 c.

DESCARTES (*OEuvres complètes de*), publiées par M. Victor Cousin, 11 vol. in-8. Prix, brochés. 36 fr.

DESTINATION DE L'HOMME, de Fichte; traduit de l'allemand par le baron Barchou de Penhoen, 1 vol. in-8. Prix. 7 fr.

ESSAI SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU 19e SIÈCLE, par M. Damiron, professeur à la Faculte des lettres de Paris, 3e édition, 2 vol. in-8. Prix, brochés. 13 fr

ÉTUDES D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE, par M. Lerminier, 2 vol. in-8. Prix, brochés. 10 fr.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE, depuis Leibnitz jusqu'à Hegel; par le baron Barchou de Penhoen, 2 vol. in-8. Prix, brochés. 15 fr.

INFLUENCE (De l') **DE LA PHILOSOPHIE DU 18e SIÈCLE SUR LA LÉGISLATION ET LA SOCIABILITÉ DU 19e**; par M. Lerminier, 1 vol. in-8, prix, broché. 5 fr.

PSYCHOLOGIE (La) **ET LA PHRÉNOLOGIE COMPARÉES**, par M. Ad. Garnier, professeur suppléant de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. 1 vol. in-8. Prix, br. 7 fr. 50 c.

REID (OEuvres complètes de Thomas), chef de l'école écossaise, publiées par Th. Jouffroy, avec des fragments de M. Royer-Collard, et une introduction de l'éditeur, 6 volumes in-8. Prix, brochés. 42 fr.

USAGE (De l') **ET DE L'ABUS DE L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE** durant le XVIIIe siècle, par M. J. C. M. Portalis; précédé d'un essai sur l'origine, l'histoire et les progrès de la littérature française et de la philosophie, par M. le comte Portalis, pair de France, 3e édition, 2 vol. in-8, brochés. 12 fr.

PARIS. - IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT,
IMPRIMEURS DE L'UNIVERSITÉ ROYALE DE FRANCE,
Rue Racine, 28, près de l'Odéon.